Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/principiosfundam0005pjer

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA

DEL MISMO AUTOR

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA. Tomo I: *La Contemplación ordinaria,* 294 páginas; 2 pesetas.

— Tomo II: *La Contemplación mística en general,* 422 páginas; 3 pesetas.

— Tomo III: *La clasificación de los grados místicos,* 639 páginas; 3 pesetas.

— Tomo IV: *La Mística doctrinal.—La Contemplación en el plan divino,* 338 páginas; 3 pesetas.

— Tomo V: *La Contemplación en el plan divino.—Visiones y Revelaciones,* 424 páginas; 3 pesetas.

ESTUDIOS SOBRE LAS OBRAS DE SANTA TERESA DE JESÚS. 184-XXIV páginas; 1'50 pesetas. Los ejemplares pueden pedirse a D. Bernardino Seisdedos, párroco de Santa María, de Benavente (Zamora).

CASOS DE CONCIENCIA ACERCA DEL LIBERALISMO, sacados de la obra escrita en latín por P. V., profesor de Teología moral; traducidos y adicionados con algunas notas, por D. Jerónimo Seisdedos y Sanz, Pbro., Catedrático de Sagrada Teología, y precedidos de un prólogo por D. J. M. Orti y Lara, Catedrático de Metafísica.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

DE LA

MÍSTICA

POR EL

P. JERÓNIMO SEISDEDOS SANZ

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO V

La Contemplación en el plan divino

Visiones y Revelaciones

ALMA COLLEGE
247.02
LIBRARY
3E45
Alma, California

LIBRERÍA RELIGIOSA

Aviñó, 20: BARCELONA

1917

45757

APROBACIONES

NIHIL OBSTAT

El Censor,

Ramón Ruiz Amado, S. J.

Barcelona, 27 de Noviembre de 1916.

IMPRÍMASE

El Vicario General,

Justino Guitart

Por mandado de Su Sría.,

Lic. Salvador Carreras, Pbro.

Scrio. Canc.

IMPRIMI POTEST

Raimundus Lloberola, S. J.

Praep. Prov. Arag.

ES PROPIEDAD

Imp. de la LIBRERÍA RELIGIOSA: Aviñó, 20. — Barcelona

PARTE NOVENA

LA CLAVE DE LA INTELIGENCIA DE LA PATRÍSTICA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN. ORIENTACIONES

Hemos querido reunir en una sola parte de nuestro estudio puntos, al parecer, tan distantes entre sí, para ensayar si con la ayuda del Señor conseguimos sintetizar mejor cuanto nos parece que basta para conocer, no sólo la importancia del asunto en que nos ocupamos, sino también la clave para disipar las dudas y nebulosidades que de vez en cuando desorientan en la historia de la Mística. Aclaremos un poco estas indicaciones generales.

En primer lugar, para conocer de lleno toda la Tradición eclesiástica sobre la Mística, ya nos ha ocurrido que lo mejor sería ir alegando, después de los Santos Padres estudiados en la parte anterior, los demás escritores eclesiásticos que hasta nuestros días han tocado este asunto. Pero en verdad, este trabajo juzgamos que sería demasiado prolijo y que fatigaría al lector.

Pensando, pues, por una parte en la importancia de proseguir la Tradición, y por otra en la necesidad de abreviar, me fijo únicamente en un solo Doctor, cuya luz y autoridad, sabiduría y experiencia suplan a maravilla cuanto pudiera alegarse de los demás Doctores que le precedieron, entre ellos San Pedro Damiano, los Victorinos, San Bernardo, el Beato Alberto Magno y otros, en confirmación de nuestra tesis. Este gran Doctor es Santo Tomás de Aquino, cuya doctrina sintetiza la de todos esos grandes Maestros.

En segundo lugar, la historia de la Mística nos ofrece puntos de no pequeña dificultad para conciliarlos y armonizarlos con las tradiciones precedentes: aludimos al siglo XVI. No lo disimulemos, porque la verdad es superior a todo.

De aquí la necesidad de estudiar el admirable libro de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola y las tradiciones de la Compañía de Jesús.

Por fin, no es posible dejar de ver si en alguna época de la historia de la Mística aparece radiante y bella la luz de la contemplación como medio para alcanzar la vida perfecta. Indicar esto es lo mismo que fijarnos en la gran escuela mística española, representada principalmente en Santa Teresa de Jesús como heredera de la antigua doctrina tradicional.

Y tanto más nos resolvemos a penetrar en este punto, cuanto que algunos escritores no han temido señalar alguna sombra de contradicción en los escritos de Santa Teresa, precisamente sobre el particular.

Tal es la razón de dividir esta parte en tres secciones. La primera tendrá por objeto presentar a Santo

Tomás como el centro y la clave para conocer la doctrina tradicional sobre la contemplación.

La segunda investigará las relaciones de la escuela de la Compañía con la doctrina tradicional.

La tercera versará sobre la doctrina Teresiana, y la gran escuela *mística española*.

SECCIÓN PRIMERA

LA CONTEMPLACIÓN EN EL PLAN DIVINO SEGÚN EL DOCTOR ANGÉLICO

CAPÍTULO PRIMERO

La doctrina de Santo Tomás sobre la contemplación es la síntesis de las tradiciones acerca de este asunto

Pocas líneas dedicaremos a este punto; pero de algunas no puede prescindirse, pues que de otro modo carecería de base cuanto hemos de estudiar en la presente sección.

Lo que el santo Doctor haya pensado sobre la contemplación, ya con el auxilio de Dios se expondrá luego; pero conviene además tener en cuenta que su sistema no le inventó él conforme a sus tendencias personales, sino que le bebió de las fuentes mismas de la Tradición Eclesiástica.

A tres grandes maestros acudió para ello: a San Agustín, a los libros llamados areopagíticos y a Ricardo de San Víctor. Para confirmar esto no hacen falta otras

pruebas que la lectura, aun superficial, de las Obras del Angélico, principalmente la *Suma Teológica* (1).

En todas estas cuestiones el Santo alega con frecuencia a los tres doctores mencionados, y, lo que es más de notar, sigue más o menos su enseñanza.

Es de advertir que esos mismos doctores representan la Tradición Eclesiástica que se refiere a la época de cada uno de ellos con la mayor perfección posible, y florecieron en los períodos más importantes de la Tradición acerca de la Mística.

A la verdad, el llamado Areopagita sobresalió entre los Padres griegos en cuanto a las enseñanzas de la contemplación. De San Agustín hay que decir lo mismo entre los latinos. En cuanto a los Victorinos, ninguno como Ricardo estudió y enseñó lo que es la contemplación especulativa; y él fué quien ilustró a los doctores que le sucedieron.

Justo es que afirmemos que Santo Tomás, abarcando las enseñanzas de esos tres grandes Doctores, es la síntesis tradicional. Pasemos, pues, a estudiar, sobre esta base, lo que el Santo pensó.

(1) 2a 2ae, qq. 179 a 184.

CAPÍTULO II

La perfección cristiana según el Doctor Angélico

Algunos, dice Santo Tomás, se llaman perfectos de dos modos: uno en cuanto al entendimiento, otro en cuanto a la voluntad; porque entre las potencias del alma estas dos son las propias del hombre; y así, según ellas, preciso es considerar su perfección. Se llaman perfectos en el entendimiento, aquellos cuya mente está levantada sobre todo lo carnal y sensible, y que pueden entender lo espiritual e inteligible. De éstos se lee *(Hebr.* v-14): «De los perfectos es el manjar sólido». Mas los perfectos en cuanto a la voluntad son aquellos cuya voluntad, levantada sobre todo lo temporal, se une a sólo Dios y a sus preceptos (1). Aquí en esta vida no nos unimos con Dios por el ejercicio del entendimiento, sino por la caridad, que es la esencia de la perfección (2).

¿Será que el santo Doctor renuncia a la primacía de la contemplación, que es el acto más perfecto de la más noble potencia? Es de advertir una cosa en Santo Tomás: se halla en tal eminencia que domina la teología

(1) D. Thom., in Epist. I ad Cor. II, lect. I, ed. Venet. 1746, p 239.
(2) 2a 2ae, q. 184 a. 1 y en otros muchos lugares.

universal; y sólo así se entiende que no parece que acierta a explicar la contemplación, por ejemplo, sin que armonice en su mente lo que pueda ser esa maravilla en el orden de la naturaleza pura, con lo que es de hecho en la gloria y es aquí en el estado de viadores restaurados por Jesucristo.

Así es que, para dar a conocer la bienaventuranza, no lo hace sino repitiendo muchas veces lo que es la contemplación, y comparándola con ella (1). Y lo más notable a nuestro intento es que, en la mayor parte de esos lugares, no atiende sólo a la bienaventuranza futura, sino a la de la presente vida, bien que con las restricciones indispensables.

Así, pues, cuando llega a probar que es régimen paternal el que Dios tiene con los hombres (2), después de enseñar que el hombre pertenece a Dios según que de Él trae origen, es decir, según la semejanza, y que el hombre es más semejante a Dios por razón del alma que por razón del cuerpo, y en cuanto al alma, más por su entendimiento que por su voluntad; saca esta consecuencia: «que el hombre por el entendimiento ha de alcanzar su último fin» (3).

Poco después se fija el Santo en la debilidad del humano entendimiento para atender a Dios, ya porque inmediatamente no puede conseguirlo, ya por los impedimentos con que tropieza para ello en la presente vida, y por fin, dice: «que dichos impedimentos de tal manera hay que procurar evitarlos que no se interrumpa (en cuanto pueda ser) la fuerza con que el humano enten-

(1) 1a 2ae, q. 3, et 5 y en otros muchos pasajes.
(2) Contr. Gent. l. III, c. 130.
(3) Ibid.

dimiento ha de tender a Dios, y que cuanto más actualmente el entendimiento sea llevado a Dios, será más perfecta la vida del alma» (1).

Es muy significativa la insistencia con que el santo Doctor enseña a quitar esos impedimentos, sin lo cual será imposible tender a Dios, es decir, contemplarle; pero no es menos significativo lo que añade: «que después de remover esos óbices, no se ha hecho sino preparar el camino para la perfección, puesto que la perfección de la vida humana consiste en vacar a Dios; y que, por consiguiente, aun dentro del estado religioso o de perfección, el quitar los impedimentos por medio de los votos esenciales, no es como la perfección sino como disposición para ella» (2).

Y por esto las virtudes morales no son la verdadera y completa perfección del hombre, sino que disponen a ella. Pero en cambio, se dirá: ¿cómo puede suceder que la última perfección del hombre en esta vida consista en la contemplación, acto del entendimiento? ¿No es verdad que entonces hay que destronar a la caridad, esencia, fuente y centro, según todos, de la perfección de esta vida?

No temamos que Santo Tomás se aparte de las vías de la Tradición. El, sí, llega como a identificar en lugares innumerables de sus obras la perfección con la contemplación; pero este principio no le sostiene sino convirtiendo a la contemplación de fin en medio potentísimo de la vida perfecta: único sentido en que para él prácticamente vienen a identificarse la perfección y la contemplación.

---

(1) Contr. Gent. l. III, c. 130.
(2) Ibid., c. 131.

No puede menos de reconocerse en este gran Doctor un vacío que dejó en sus obras sobre un punto que muchos de sus contemporáneos dilucidaron suficientemente, pero que él no quiso sujetarle a examen como sabía hacerlo su privilegiada inteligencia. ¿Quién va a negar que el Santo hizo gran caudal de la contemplación sabrosa (1), digámoslo claro, de la Mística experimental? Y sin embargo no se pueden alegar de sus obras documentos que den a conocer en todo rigor y que expliquen, como se desea, los caracteres esenciales y los grados de esa misma contemplación (2).

En cuanto a la contemplación general, nadie le ha excedido. Por lo que toca a la mística, cuando se alega su autoridad hay que emplear no pocos argumentos para traerle en favor nuestro. ¿Sería que el Señor esperó a darle a torrentes los raudales de la Mística cuando ya se hallaba en los últimos años de su vida, es decir, cuando contestaba a Rainaldo que no era capaz de continuar escribiendo para concluir la *Suma teológica,* porque su alma tenía por muy poca cosa cuanto había escrito?

Era que estos mismos años recibía del Señor la contemplación en el divino manantial, y por eso no es de extrañar que aquella grande alma, abismada en Dios, no acertara a coger la pluma para terminar su obra maestra.

Felizmente, ya para entonces, había iluminado bastante al mundo, y no menos en lo tocante a la contemplación y perfección.

---

(1) I, q. 43, a. 5.

(2) Véase Mr. Pierre Rousselot, *L' Intellectualisme de Saint Thom.*, p. 207, nota 1.

CAPÍTULO III

La perfección cristiana en sus relaciones con la contemplación

Santo Tomás, siguiendo las enseñanzas tradicionales, distingue con los demás Doctores los tres grados en que puede dividirse la vida espiritual: el de los incipientes, el de los que van aprovechando y el de los perfectos (1). Y a este tenor distinguió también otros tres grados en la caridad (2); pues aunque afirma, conforme a la doctrina universalmente recibida, que en la caridad consiste la perfección cristiana (3), sin embargo, sólo los que poseen la caridad con cierta perfección son, según él, propiamente perfectos; y por esta razón, un ilustre expositor del Maestro Angélico, a quien no pierde de vista cuando dilucida la contemplación (4), apoyado en el Santo dice: «El estado de los perfectos... se incoa cuando el alma de tal modo se halla abstraída de todo lo temporal, que tiene paz y no es agitada de varios deseos, ni la perturban ordinaria-

(1) 2a 2ae, q. 184, a. 1; y q. 24, a. 9.
(2) Ibid.
(3) 2a 2ae, q. 184, a. 1, y en otros muchos lugares.
(4) Suárez, *De Oratione mentali*, cap. 11, n. 3.

mente las pasiones, sino que su mirada está, ya que no total, al menos principalmente, fija en Dios... Porque la perfección de esta vida en dos cosas consiste principalmente: en la continua y frecuente memoria afectuosa de Dios, y en la disminución de los pecados aun veniales; y esta doctrina se toma de Santo Tomás» (1).

Y por lo mismo el Santo enseña en otra parte, que el empeño de los ya perfectos ha de ser unirse con Dios y gozar de Él...; y todo esto, aunque en orden muy elevado, es, añade, al modo que sucede y vemos en el movimiento corporal, en el cual lo primero es apartarse del término *(a quo),* segundo acercarse al término *(ad quem),* y tercero descansar en él (2).

Ahora bien, descansar en el término, unirse a Dios y gozar de Dios en esta vida, ¿qué es sino la divina contemplación? ¿Lo será la pura y substancial conformidad con la voluntad divina? En esta conformidad consiste sin duda la perfección, porque es inseparable de la caridad; pero Santo Tomás no dice que el estado de los perfectos consista en la mera conformidad con el querer de Dios, sino en la unión con Dios y en gozar de Dios, es decir, tal como se le puede gozar en esta vida. Pues qué, ¿no es cierto que tal conformidad no entraña en sí misma esencialmente el gozar de Dios, sino muchísimas veces todo lo contrario?

No es, pues, de extrañar que el P. Suárez no se haya atrevido a interpretar así a Santo Tomás, sino en sentido opuesto, como se ha visto ya. Y sin embargo, hay que confesar que en razón directa con la con-

---

(1) 2a 2ae, q. 24, a. 9.
(2) Ibid.

formidad, con la voluntad de Dios, está la perfección cristiana; y con todo eso, no es esa conformidad, según el Angel de las escuelas, el estado de los perfectos de que ahí se trata. ¿Porqué? Digámoslo claro.

El estado de los perfectos no incluye en sí únicamente el fin a que deben tender los que sean tales en esta vida; incluye también los medios que se ordenan a conseguir ese mismo fin. Quien pretenda ver claro en este punto, que juzgo capital, fíjese, si quiere, en lo que se acaba de decir. Hace tiempo que pienso en la causa de que hombres sólidamente virtuosos o acaso perfectos, muchos en número, a pesar de toda su buena fe, hayan juzgado sobre este punto en sentido contrario al nuestro; y no puedo encontrar otra razón de esa discrepancia que la de no haberse fijado, al pensar en la perfección, más que en el fin y no en los medios.

Santo Tomás no incurrió en este defecto. Al describir el estado de los perfectos lo abarca todo, fin y medios. Bueno es, y principalísimo, pensar en el fin, pero indispensable es también pensar en los medios. ¿Será que muchos varones espirituales no piensan en medios? De ningún modo. No sólo piensan en ellos para la virtud, sino que además, y dicho sea para su alabanza, fácil es que los pongan en práctica, acaso más que otros que de ellos disienten. Pero esos medios son los que pertenecen al estado de los incipientes y de los que van aprovechando, precisamente los que más cuestan. Y por este motivo debemos confesar que si tales hombres yerran en su modo de proceder, no yerran por condescender con su sensualidad. ¡Gran alabanza, pero justa y muy de notar en un siglo tan sensual como el presente!

Pues ¿de qué medios prescinden? Precisamente de los que, a la vez que ofrecen penas muy acerbas, llevan consigo por lo general muy grandes consuelos, que el hombre no tiene que hacer más que recibirlos de la mano de Dios bondadoso, supuestos ya los medios árduos que debieron preceder en los dos estados anteriores.

Y ¿cómo, se dirá, puede faltarse en cosa de suyo tan fácil y halagüeña? Las causas de la desorientación en el camino espiritual son dos: la sensualidad y el pretender el hombre, aunque sea inconscientemente, darse más importancia de la que puede y debe en el gran negocio de alcanzar su perfección. La primera raíz queda descartada. ¿Qué diremos de la segunda? ¿Puede haberla inconscientemente? Claro que sí, tratándose de algo que próximamente influya en el hecho psicológico que estudiamos. Por lo que toca a la causa remota, ¿podrá conjeturarse cuál sea? Atrevimiento se necesitaría para aspirar a querer decir con toda seguridad lo que haya sobre esto. Sin embargo, no parece temerario indicar, por lo que valga, que dos pueden ser los motivos de tal hecho real.

El primero, acaso sea la convicción que uno haya ido fomentando en sí mismo de que aquí lo que importa es el trabajo de la mortificación, y que con esto basta. Que si esa convicción se arraiga mucho, después se concibe bien que ni siquiera ocurra la primera idea de que hará falta estudiar si existe algún otro elemento para la perfección.

El segundo, podrá ser figurarse que el hombre cuenta para el estado de la perfección con tanta energía como para los dos primeros de la vida espiritual.

Santo Tomás pensó que no era así. Repárese en que al tratar de las tres fases de la vida espiritual en el artículo que estamos interpretando, no prescinde, para caracterizar a cada una, de la palabra *studium,* es decir, *empeño, diligencia*. Mas ¿para qué? En la primera fase para trabajar activamente en apartarse de lo malo; en la segunda para hacer activamente lo mismo en orden a que aproveche en el bien; mas en la tercera dice que su empeño ha de ser en tender a la unión con Dios y gozar de Dios.

Según esto, en las dos primeras fases su empeño principal (1) ha de ser con la vista en el fin, trabajar en los medios. En la tercera tener la vista fija en el fin; y no dice el Santo más. Como si quisiera enseñar: tú haz esto, que de los medios Dios se encarga; pues son tan excelentes, que eres poca cosa para ponerlos en práctica. ¿Qué sirves tú para unirte con Dios y gozar de Dios? Y no temas por eso que te falten los convenientes: Dios mismo te los dará si no pones obstáculo, suponiendo que insistas cada día más en los que son propios de los dos estados precedentes.

Al llegar aquí, me parece que estoy oyendo una dificultad que presentan los que disienten de nuestra doctrina. ¿Cómo, dirán, es posible que los llamados perfectos no tengan que trabajar y mortificarse, aún más que los otros para no caer; y no menos para ir adelante en el estado de la perfección, y que sólo tengan que concretarse a recibir el maná del cielo? ¿Qué pedagogía y qué moral es esta, que podría muy bien calificarse de sensual y comoditaria?

---

(1) El sentido de este adjetivo lo explica admirablemente el Padre Suárez *De oratione Mentali*, l. II, c. 11.

Contestemos a este reparo. No se olvide lo que enseña San Ignacio cuando trata de los tres grados de humildad. Al declarar el segundo, advierte que para éste se requiere todo lo que se necesita para el primero y mucho más. Y acerca del tercero, sobreentiende que se necesita todo lo de los dos anteriores, con lo demás que de nuevo se requiere para este último. Así enseña el gran pedagogo espiritualista de los *Ejercicios*. Hagamos la aplicación a nuestro asunto.

Cuando se llega al estado de los proficientes hay que seguir trabajando, como era preciso antes en el estado de los incipientes, sin dejar de hacer lo demás que requiera el propio estado. En el de los perfectos, el trabajo de ambos precedentes no ha de disminuir, antes habrá que multiplicarlo, atemperándolo al nuevo estado en que, como se supone, están ya en mayor o menor calma las pasiones. Por lo mismo no será ordinariamente tan rudo al exterior, pero en cambio será más fino, interior y concentrado.

En una palabra: los que vayan por el camino de los perfectos, si quieren perseverar, aun prescindiendo de otras mortificaciones pasivas de que tratan los místicos, vivirán en agonía, sintiéndose desmenuzar: es ya su trabajo más delicado y pasivo, pero sin prescindir del activo con frecuencia; y su trabajo directo, constante y esencial ha de ser mirar a Dios, y no apartarse de la orientación que Dios aquí marca de un modo sorprendente y maravilloso.

Y con esto ¿habrá quien diga que la doctrina aquí sustentada presenta similitud y analogías con el quietismo?

Contra la doctrina práctica que precede suele ale-

garse una dificultad que se tiene por insoluble. Expongámosla brevemente, para luego tratar de resolverla.

Lo primero que dicen los que, para llegar a la perfección, tienen a los trabajos y a la cruz como medio casi único y poderoso, es que, si por ventura se les contradice mencionando la contemplación, ellos ya como por hábito replican: nosotros no hemos de inventar medios más eficaces y preciosos que los elegidos para sí y para su Santísima Madre por el divino Redentor de los hombres. Y ¿quién duda que Jesucristo nuestro Señor a fin de cumplir perfectamente la voluntad de su eterno Padre, primero y después y siempre fué a abrazarse con el sacrificio y el deseo de la cruz hasta espirar en ella? Y en cuanto a su amantísima Madre, ¿en qué camino la puso para que llegara al colmo de la santidad más que el de las penas, amarguras y privaciones de todo género? Y pues nuestro divino Maestro, infinita sabiduría y caridad inmensa, ni para sí, ni para su bendita Madre, ni para sus amantes hijos no escoge otro medio más que el sufrimiento y las penas, señal es clara de que el gran medio ordenado a tan alto fin es proceder esforzada y generosamente por esa misma senda, y no el suave de las consolaciones y alientos que puedan venir por medio de la contemplación.

Contestemos. Es de todo punto falso que nuestro divino Redentor no fuera contemplativo. Es cierto que, para perseverar hasta el fin, nada necesitaba como necesitamos nosotros; y, sin embargo, gozó desde el primer instante de la contemplación suprema de la gloria. En cuanto a la Virgen Santísima, su oración desde el primer instante de su Concepción inmaculada hasta que espiró en fuerza de su amor contemplativo, fué sobe-

ranamente mística, aunque prescindamos de aquellas ocasiones en que contempló a Dios cara a cara en esta vida. En Ella los dones del Espíritu Santo, principalmente los de Entendimiento y Sabiduría, fueron levantados al grado supremo que es aquí posible en pura criatura.

Para confirmar esto, no alegaré los testimonios que nos ofrece la *Historia de la Virgen* por Sor María Jesús de Agreda, apesar de saber por larga experiencia que los hombres de gran fe tanto veneran ese libro, cuanto le aborrecieron los jansenistas y otros enemigos del Cristianismo. Pero baste mencionar la universal tradición de la Iglesia y la doctrina de los Santos Padres y Doctores.

Por lo que toca a los demás siervos del Señor, ya se ha dicho otras veces: según sus hagiógrafos la oración ha solido ser proporcionada a la perfección de su vida.

Ahora bien, según esto ¿en qué vienen a parar esas aseveraciones de que con la cruz todo se consigue, y sin ella nada?

Hay que reconocer que es don mayor ser crucificado que ser contemplativo. Más diremos: la perfecta crucifixión es el fin de la virtud en esta vida; así como para llegar a ese alto fin se necesita un medio proporcionado. Por eso el alma de Jesucristo nuestro Señor, que fué infinitamente santa, gozó en esta vida de la intuición de la gloria correspondiente sin abandonarla ni siquiera durante las últimas agonías de la cruz.

Y ¿quién duda que María Santísima, nuestra gran Madre, gozaba de la suma y habitual contemplación, como se atreve a concederlo de buen grado Bossuet,

aún entonces cuando parece que Dios para aumentar su mérito la dejaba en su estado ordinario de gracia, dándonos así a entender que durante aquellas circunstancias el Señor retiraba otros carismas o luces extraordinarias?

Es preciso tener en cuenta que la cruz, aunque tan eficaz para el cielo y la santidad, no se lleva sola sin fuerzas y ayudas; es decir, que para la mortificación hacen también falta auxilios divinos proporcionados de gracia y de oración.

Parécenos que así queda resuelta la dificultad antes propuesta.

Para terminar este capítulo saquemos la conclusión, que tal parece y muy legítima, es a saber: que «según Santo Tomás, el medio para el estado de los perfectos es la unión con Dios y el gozar de Dios, tal como puede ser aquí en esta vida; y esa unión y ese gozo es la contemplación». Por consiguiente, según el angélico Doctor, la relación que existe entre los medios y el fin, esa misma es la que existe entre la contemplación y la perfección.

Estudiemos más este mismo pensamiento del Santo, aunque bajo otros puntos de vista, para que se vea con toda claridad cómo el santo Doctor angélico relacionó la perfección con la contemplación.

CAPÍTULO IV

La contemplación en sus relaciones con la bienaventuranza

Veamos ahora de qué manera, según el mismo santo Doctor, ese medio (de la contemplación) se convierte y trasforma en premio y bienaventuranza propia de esta vida, no consumada, sino incoada, no en general para todos los que viven en gracia, sino únicamente, al menos según la Providencia ordinaria, para los verdaderos perfectos.

Que si esto logramos demostrar, entenderemos la admirable correspondencia que en el plan divino existe entre los medios y el fin, y vendremos a confirmarnos más en la doctrina expuesta en el capítulo anterior.

Porque a la verdad, siendo la perfección propia de la vida cristiana cosa tan alta y sublime, es forzoso que ésta venga a conseguirse más o menos como un premio que Dios conceda. Y puesto que Dios no obra por acepción de personas, justo es que, a nuestro corto modo de entender, sepamos dónde pueda estar el mérito humano que algún tanto justifique a nuestros ojos la Providen-

cia divina en conceder la contemplación a unos más bien que a otros.

Pues bien, cuanto es posible en tan alto misterio, que se esconde entre las sombras augustas de la Predestinación, Santo Tomás nos lo enseña, poniéndonos ante la vista las verdades siguientes: 1.ª que la contemplación es, según lo permite la condición de esta vida, verdadera bienaventuranza, bien que incoada; 2.ª que por orden regular se concede a los perfectos; 3.ª que se les concede a manera de premio, y 4.ª que a los que no se hallan en condiciones de aspirar seriamente a la perfección, no suele concedérseles.

Antes de probar que el santo Doctor enseñó toda esta doctrina, fijémenos en el trozo que vamos a copiar. Después de proponer el Santo esta cuestión: «Si pertenecen o no a esta vida los premios que se atribuyen a las bienaventuranzas», contesta: «La esperanza de la felicidad futura podemos tenerla de dos maneras: Primera, por la preparación o disposición para ella, que se alcanza por mérito, y segunda por cierta incoación imperfecta de la misma bienaventuranza; la cual (incoación) alcanzan en esta vida los santos. Según esto, continúa el Doctor angélico, lo que se toca en las bienaventuranzas, como mérito, es no otra cosa que las preparaciones o disposiciones a la bienaventuranza, ya perfecta, ya incoada. Y lo que en ellas se pone como premio, puede ser o la misma bienaventuranza perfecta, y así pertenece a la vida futura, o alguna incoación de la bienaventuranza, tal como es en los varones perfectos. Y en este caso, los premios pertenecen a la vida presente. Porque cuando uno empieza a aprovechar en los actos de las virtudes y de los dones, puede espe-

rarse de él que llegará a la perfección propia de esta vida de peregrinación y a la perfección de la patria» (1).

Con sólo leer este artículo, se ve claro lo primero que pretendemos demostrar, es a saber: que la contemplación de acá es bienaventuranza, aunque incoada.

En cuanto a lo segundo, que ésta, por orden regular, se concede a todos los perfectos, tampoco hace falta más que la simple lectura del Santo, el cual lo enseña dos veces en el artículo trascrito. Una, cuando dice que esa bienaventuranza incoada la alcanzan en esta vida los *varones santos;* y otra, cuando declara que esa misma bienaventuranza la tienen en esta vida los *varones perfectos*. Repárese en que nuestro gran Doctor, al usar esas dos frases, ambas veces dice, no que *algunos* varones santos o perfectos tienen la contemplación, sino *los* varones santos y perfectos; con lo cual se da a entender que, al menos según el orden regular, sin distinción los santos, los perfectos la reciben acá.

Más dice nuestro angélico Doctor, y con esto pasamos al tercer punto: que la contemplación se concede a los perfectos a manera de premio. Tampoco para esto hace falta más que leer. «Lo que se pone (en las bienaventuranzas) como premios, puede ser, dice el Santo, o la bienaventuranza futura, o la que en esta vida reciben los perfectos». Luego cuando los perfectos reciben acá la contemplación, como premio la reciben, según Santo Tomás.

¿Querrá indicar con esto el Santo que éste es un premio, exactamente igual al de la gloria futura? Nadie

(1) 1a 2ae, q. 69, a. 2.

le ha interpretado, que sepamos, en este sentido. Lejos de eso, si atendemos a su doctrina, debemos negar que sea igual el mérito de la contemplación y el de la gloria.

Ahora bien, es de fe, que la gloria se merece estrictamente con mérito *de condigno,* y que se recibe como verdadera recompensa de justicia. En cambio, ¿dónde ha dispuesto Dios, y prometido dar infaliblemente la contemplación en esta vida, ni aun a los que están bien dispuestos para entrar en el estado de la perfección?

Acerca de esto, bueno será insinuar, aunque ligeramente por ahora, que no falta algún Santo Padre que menciona esa promesa, en la cual se fijan algunos sagrados expositores, tan caracterizados y respetables como el cardenal Toledo (1). Pero hay que convenir en que esa promesa, de haberla, no es infalible; y de consiguiente, el único mérito que puede admitirse de la contemplación de esta vida, no pasa de ser *de congruo.*

El Santo colocado en las alturas de la sagrada Ciencia, no desciende a estos pormenores; pero con los principios que enseña, dice bastante para quien desea la verdad.

Por esta misma razón nada apunta expresamente acerca de lo que se ha propuesto en último lugar, es a saber: Que la contemplación no se concede ordinariamente a los que no pertenecen más o menos al estado de los perfectos.

Pero ¿qué falta hace que lo diga, cuando terminantemente enseña que los santos y los perfectos la gozan? Decir esto, es lo mismo que asegurar que ordinaria-

---

(1) Me contento con citar a este sabio intérprete. *Comment. in Joan.* XIV-21.

mente no tienen contemplación los que no son perfectos o santos, ni hacen lo que está de su parte para aspirar seriamente a ella.

Ni mucho menos se le podría exigir a nuestro Doctor que descendiera a estudiar si esa regla general está sujeta a ciertas excepciones, tanto contra los perfectos, como en favor de los que no vuelan tan alto. Esas y otras excepciones las han ido formulando, con el tiempo, sus intérpretes; como las formularon admirablemente el P. Suárez y otros teólogos de varias escuelas.

Para terminar esta materia baste indicar que la misma doctrina aquí expuesta, vuelve a enseñarla el Angélico cuando de ella hace aplicación a los Dones del Espíritu Santo; especialmente a los de Entendimiento y Sabiduría. De estos ya trataremos; pero antes conviene fijarnos en otro punto también importante.

CAPÍTULO V

Unidad armónica de la doctrina precedente comparada con el sistema universal del Doctor angélico

Paréceme que cuando se trata de los sistemas científicos de los genios, no es la última de las pruebas que en su favor se aleguen, la de hacer ver la unidad y armonía que resalta entre cada uno de sus fundamentales principios.

Me adelanto a confesar que a cuanto haya de exponer ahora, no pretendo concederle esta importancia de apodíctica demostración, que pudiera alguno desear; pero en cambio, para otros muchos no dudo que será esta la prueba más convincente de la verdad en que nos ocupamos.

Como quiera que sea, no juzgo inútil este punto. Cada uno es dueño de concederle mayor o menor importancia, según sus tendencias y hábitos predominantes; y esto mismo me autoriza por mi parte para proceder del mismo modo.

Uno de los principios fundamentales de Santo Tomás en su sistema universal, es decir, no sólo teológico,

sino también filosófico, es la primacía que concedió siempre al entendimiento sobre la voluntad. De aquí a profesar la doctrina de la excelencia incomparable de la contemplación del hombre sobre cualquiera otra energía suya espiritual, tanto en el orden de la naturaleza, como en el sobrenatural de la gracia y aun de la gloria, no hay más que un paso, fácil de darlo a cualquiera, pero mucho más al genio que ve muchas verdades en los principios que otros consideran estériles.

A la verdad, en el orden creado espiritual, lo más perfecto es el acto, que es la última determinación de la potencia superior, es decir, del entendimiento; y sabido es que el acto más sublime de esta potencia es la contemplación. Por consiguiente, la contemplación es una operación perfecta (1) aun en el orden natural.

Cuando esto se tiene en cuenta, no se puede menos de conocer cuánto es asunto propio de la misma ciencia filosófica lo que pertenece a la contemplación natural, de que tan bellas cosas dijeron los mismos filósofos gentiles, como Platón y Aristóteles; y cuán en su lugar estaba el sabio cristiano Boecio, al juzgar pertinente el dilucidar algo la contemplación entonces mismo cuando se proponía exponer al neoplatónico Porfirio (2).

Por lo que toca tanto al orden natural como sobrenatural, el Doctor angélico, siempre consecuente, afirma que la perfección consiste, no en el acto de la voluntad, porque esto es imposible, dice él, sino en el acto del entendimiento, esto es, en la contemplación de Dios (3).

---

(1) 1a 2ae, q. 35, a. 5.
(2) *In Porphirium Dialogi;* dialogus 1.us.
(3) 1a 2ae, q. 3, a. 4.

Cierto es que el santo Doctor no coloca la contemplación en el acto del entendimiento, de tal suerte que excluya el amor de la voluntad; antes dice que la contemplación, si ha de ser verdadera, tiene que empezar por el amor para en el mismo amor terminarse (1).

Pero, al fin, asegura que «la vida contemplativa, en cuanto a su esencia, pertenece al entendimiento».

Bueno será, sin embargo, hacernos cargo de que si esta vida no pudiera ni debiera ser apreciada sino por lo que la contemplación tiene en sí misma de excelente con excelencia física; entonces fácil sería afirmar en absoluto la primacía del entendimiento sobre la voluntad, de la vida contemplativa sobre la activa, y de la contemplación sobre la acción, y aun sobre la misma caridad; puesto que entonces quedaría eminentemente contenida toda la perfección del hombre en la contemplación. Mas ¿quién no ve las consecuencias falsas, por no decir peligrosas y absurdas, que de ahí habrían de seguirse? ¿Hay medio de evitar y declinar estas consecuencias, sin renunciar a la primacía de la contemplación que muchos Santos Padres y Doctores nos enseñan?

Felizmente sí, y la razón no es otra que la interpretación sabia y ortodoxa de la doctrina tan ensalzada por esos mismos Padres; esto es: que la contemplación propia de esta vida, puesto que no pasa de ser imperfecta e incoada, en tanto constituye nuestra perfección y felicidad presente, en cuanto es medio para la perfección y bienaventuranza consumada de la gloria.

Santo Tomás enseña, es verdad, que nuestra perfección, propia de la vida presente, consiste en que

---

(1) 2a 2ae, q. 180, a. 1.

nuestro entendimiento tienda actualmente a Dios (1), y que nuestra *perfección suprema* consiste *en vacar a Dios;* pero no olvida, como no podía olvidar, que la contemplación en tanto es buena, y objeto de nuestro legítimo deseo, en cuanto es preparación para la vida eterna. ¿Qué hace, pues, el santo Doctor para dar a la contemplación, aun así considerada, el primer lugar en el orden de los medios que conducen a la visión beatífica? Fíjase en este principio admirable. Entre todos los medios que se ordenan a un fin, aquel es de suyo más eficaz que es la más perfecta y acabada imagen de ese mismo fin. Ahora bien, ¿qué imagen más perfecta puede haber de la intuición de la gloria que la mística contemplación? Por consiguiente, hay que conceder a ésta la primacía sobre todos los demás medios eficaces que se ordenen a la perfección. Y aun diremos que aparte de los caminos extraordinarios de la divina Providencia, siempre libre en la distribución de sus dones, la doctrina expuesta del Angélico entraña en ese mismo sentido práctico la identificación de la vida perfecta (2).

Se ve, pues, cuán naturalmente en el sistema de Santo Tomás, como dice el mismo escritor, el *misticismo* viene a coronar al intelectualismo; y cómo aquel es desenvolvimiento y fruto de éste (3).

Claro está que esto último no podrá en absoluto afirmarse, sino entendiendo por misticismo en sentido lato la contemplación en general, y por consiguiente, incluyendo en él la adquirida por la industria humana.

---

(1) *Summ. cont. Gentes,* l. III, c. 130.
(2) *L'Intellectualisme de S. Thomas,* par Mr. Pierre Rousselot, 1908, p. 209.
(3) Obra cit.; pág. 206.

Pero téngase en cuenta, y esta consideración hace más plausible la idea últimamente expresada, que el santo Doctor tiende por lo general a no fijarse sino en la contemplación considerada en sus principios; sin decir, si tal como él la concibe se debe o no a la gracia que comúnmente reciben los fieles.

Verdad es que esto puede darnos luz para conocer lo que el Angélico pensaba de la distribución de la contemplación, prescindiendo de las revelaciones y de toda luz profética; porque o el Santo se proponía tratar de la contemplación adquirida, o de la infusa. Si de la primera (y esto es muy digno de notarse), claro está que la gracia ordinaria basta para ella, y así no había porque presentar cuestión alguna acerca de la gracia ordinaria o extraordinaria.

Y suponiendo que tratase de la contemplación infusa o propiamente mística, como no puede menos de admitirse que trató en varias de sus obras (1), no es tampoco de admirar que no propusiese la cuestión de si basta o no para ella la gracia que pertenezca a la Providencia ordinaria, o se necesita la extraordinaria. Porque, a parte de la naturaleza intrínsecamente sobrenatural de la contemplación mística, tanto en cuanto a la sustancia como en cuanto al modo, patente está la doctrina del Santo acerca de esto, cuando afirma que a todos los justos se conceden los dones del Espíritu Santo con la gracia santificante, que son el principio de la misma contemplación. Y sabido es que a nadie se infunde un principio de vida, si no es para que se actúe a su tiempo, según el orden regular.

(1) I, q. 43, a. 5, ad 3.um; q. 94, a. 1; 2a 2ae, q. 174, a. 2; q. 180, a. 5; Quest. disput., *De Veritate*, q. 18, a. 1, etc.

Contra toda esta doctrina no se nos alcanza otra dificultad seria más que la siguiente. El mismo Santo Tomás coloca la perfección en la caridad, no en la contemplación, como antes se expuso. Además los Santos Padres, y en general los Doctores de la Iglesia, dan siempre la supremacía al amor puro de benevolencia sobre todo conocimiento, por aventajado que éste sea. ¿Cómo, pues, se dirá, puede ahora atribuirse a la contemplación la primacía sobre el amor en la vida espiritual?

Permítasenos contestar a esta objeción, que no es tan fundada como parece a primera vista; y de este modo nos confirmaremos más y más en algunos conceptos antes indicados. En primer lugar, queremos considerar a la contemplación, para que la dificultad tenga más fuerza, como distinta enteramente del amor que a ella es consiguiente. Y en este supuesto, que es el más ventajoso para nuestros contendientes, lo que hace falta saber es si aquí la cuestión versa acerca de la contemplación considerada como fin o puramente como medio para la perfección.

Ahora bien, sobre esto hace mucho tiempo que se esgrime un arma, aunque de suyo débil, pero terrible por sus efectos cuando no se la conoce, contra la verdadera doctrina. Y es el eterno paralogismo de tomar por *fin* lo que no presentamos sino como *medio* en orden a la perfección, y como medio no precisamente infalible sino moralmente unido con ella, según el plan de Dios.

Más aún; no es nuestra pretensión afirmar que la contemplación sea el fin de la vida espiritual en nuestro estado de viadores. ¿Quién va a negar a la caridad

el principio del mérito en orden a la bienaventuranza perfecta?

Mas lo que afirmamos es que el medio potentísimo para que se aumente esa misma caridad, es precisamente la contemplación. ¿Qué causa hay para que, al convertirse un pecador que después toma en serio la guarda de los divinos mandamientos, no se nos ocurra siquiera invocar el amor de Dios como medio para que ese mismo recién convertido persevere? Que si tal hiciéramos, él mismo con lógica avasalladora nos contestaría: «¡Qué candidez! No busco ahora el fin, que ya conozco y tengo bien averiguado. Inquiero los medios que me conduzcan a ese fin ya conocido».

Y en efecto, nuestra contestación no es esa, como tampoco decimos a uno que pretende ir a Ultramar el puerto donde ha de saltar en tierra, que eso ya se lo sabe él antes que nosotros, sino el vapor que le ha de llevar allá. Por lo mismo, cuando un recién convertido nos pregunta qué deberá hacer para perseverar, le contestamos, si es hombre de alguna instrucción: «Medita las verdades eternas y no pecarás».

Lo que para este es el gran medio de la meditación, es la contemplación en nuestro caso. En el recién convertido perseverar y meditar, hasta cierto punto se identifican. En el hombre perfecto, contemplar y ser perfecto, a proporción se identifican también.

Tal es, en nuestro humilde juicio, la interpretación sólida que puede y debe darse a los muchos testimonios del Doctor angélico en que, como ya vimos, afirma ser propia de los perfectos o de los santos, la vida contemplativa.

Para confirmación de esto, él mismo tiene a bien

decirnos que el sacrificio más acepto a Dios no es el celo de las almas, sino el que uno aplique la propia y la de otros a la contemplación. La razón que da el Santo es «que cuanto el hombre une más estrechamente con Dios su alma y la de algún otro, tanto más acepto es a Dios el sacrificio» (1).

«A pesar de esto, puede suceder que uno en las obras de la vida activa merezca más que en las de la contemplativa, como cuando por la abundancia del divino amor de que esté enchida su alma, a causa de la divina gloria, a veces se resigna a separarse de la dulzura de la contemplación» (2). Pero repárese en que «este sacrificio, según Santo Tomás, viene a refundirse, como en su principio, en la contemplación de la cual nace la abundancia de tal amor, obrador de tan grande sacrificio del celo de las almas» (3).

No es, pues, difícil conciliar toda esta doctrina con la fundamental del Santo, que concede de suyo la primacía a la vida contemplativa sobre la activa; principalmente si se tiene en cuenta la influencia de primer orden que, en conformidad con la doctrina tradicional, concede a la contemplación para que se hagan como es debido las obras de la vida activa. Pues qué ¿no es verdad, que según el Doctor angélico los más nobles contemplativos son los que, no contentos con recibir la luz en la contemplación, iluminan a los otros, y esto no por otro medio sino a causa de la sobreabundancia de la contemplación propia? (4).

---

(1) 2a 2ae, q. 182, a. 2, ad 3um. Y el opúsculo 2, *De perfectione vitae spiritualis*, c. 23.
(2) Ibid. in corp.
(3) Ibid.
(4) 2a 2ae, q. 180, a. 6, *De perfectione vitae spiritualis*, cc. 19 y 20.

Así la enseñanza, que de suyo es función propia de la vida activa (1), viene a ser en esta vida la más noble y excelsa derivación de la contemplación; pero no por otro camino, sino por éste, el cual es procedimiento tan trascendental, que justifica por sí solo la estricta denominación de vida mixta, como término medio y más perfecto entre la vida activa y la contemplativa.

Colocado el Doctor angélico en esta eminencia ¡con qué desembarazo, con qué santa independencia saca las últimas consecuencias de sus fecundos principios! No se detiene siquiera, como hasta cierto punto es conveniente hacerlo en otra clase de obras, a denunciar los peligros que puede traer consigo el pietismo mal encubierto con el brillo seductor de la contemplación.

Hizo muy bien en ello: ¿Qué parecerían entre las grandiosas concepciones de Santo Tomás acerca de la vida contemplativa esas escrupulosas e inverosímiles disquisiciones sobre si se puede o no desear la contemplación, de algunos escritores, muy respetables por cierto, pero arrastrados por la corriente del siglo en que vivieron, y para quienes lo principal que acerca de la contemplación puede escribirse, si hemos de juzgar por sus libros, se reduce a denunciar en tratados voluminosos los peligros que se esconden dentro de la misma vida contemplativa?

En cambio, se dirá al interpretar al Angélico, como se ha hecho, tomando tan en crudo su intelectualismo, puede haber y hay otro peligro mayor: el de excluir los elementos afectivos que, al fin y al cabo constituyen, según muy respetables escuelas, o la esencia o por lo

(1) 2a 2ae, q. 181, a. 3.

menos una parte integral y muy necesaria de la contemplación.

Contestemos a este reparo que, no cabe duda, es muy serio y digno de ser estudiado con el mayor interés. Empecemos por asentar las bases de cuanto haya de exponerse en adelante.

Santo Tomás, lejos de excluir el amor para la verdadera contemplación, ya se indicó que no sólo le supone, sino que da gran importancia a la caridad; la cual, según él, mueve al entendimiento a que se actúe en el objeto de la intuición. Esto, como se ve, bastaría para probar que el santo Doctor no incurrió en el defecto, que suele achacarse a ciertos escritores, que parece no dan a los afectos toda la importancia que deben para el constitutivo de la mística contemplación. El Angélico, es verdad que no concede al apetito la virtud de fundar algún grado especial de los seres vivientes (1); y conforme a este principio los teólogos no acuden a los afectos, y al modo que tienen de actuarse para determinar los grados de la contemplación, y aun para discernir la mística de la adquirida. Pero es evidente que Santo Tomás se fijó en la vida de la voluntad para dar a conocer, no sólo la causa eficiente, sino lo que es mucho de ponderar, el principio formal de la contemplación mística. A fin de aclarar esto alegaremos un comentarista del Santo, que no puede ser sospechoso para nadie.

«La razón formal, dice el P. Fr. Juan de Santo Tomás (2) por la que (el místico) conoce (en virtud del

(1) *In 2 de anima*, l. 7; y en Rousselot obra citada, p. 9, n. 3.
(2) In 1am 2ae, t. 6, ed. Vives, disp. 18, a. 4.

don de Sabiduría) estas causas (supremas), es cierta experiencia interna que se tiene de Dios y de las cosas divinas en el mismo gusto o *afecto* y delectación o *tacto interno de la voluntad* acerca de estas cosas espirituales. Porque en virtud de esta unión, el alma como que se connaturaliza con las cosas divinas, y por el mismo gusto las discierne de las cosas sensibles...»

¿Y de dónde saca esta preciosa doctrina el sabio dominico? De Santo Tomás. Y por eso continúa: «Así lo enseña el Santo (1) cuando dice: Que la rectitud del juicio puede suceder de dos maneras. Una, según el uso perfecto de la razón; otra, por cierta connaturalidad con las cosas de que se ha de juzgar. Así, por ejemplo, en lo tocante a la castidad, rectamente juzga el que aprende la ciencia moral; mas por cierta connaturalidad con la castidad sólo juzga el que posee esta virtud. Así, pues, juzgar del primer modo pertenece a la sabiduría, que es virtud intelectual; mas juzgar del segundo, pertenece a la Sabiduría, que es don del Espíritu Santo».

Ahora bien, como se ha declarado varias veces en esta obra, esa experiencia, gusto y delectación, que se alcanza por el don de Sabiduría, se recibe en la voluntad con él ayudada y predispuesta. Por consiguiente, según Santo Tomás, el principio afectivo influye poderosamente en la mística contemplación, por más que su esencial elemento pertenezca a la facultad intelectiva.

El no haber hecho la distinción debida entre estos

---

(1) 2a 2ae, q. 45, a. 2.

dos conceptos, ¿habrá podido influir en que la exposición que suele darse de esta noción, y que hemos procurado poner al alcance de todos, al tratar del constitutivo formal de la Mística, haya sido considerada como contradictoria en sus mismos términos?

CAPÍTULO VI

Razón fundamental que nos enseña el Angélico Doctor, atinente a la verdad propuesta

Lo que se acaba de anunciar al fin del párrafo anterior nos abre paso para dilucidar, en lo que nos sea posible, el asunto propuesto. Vayamos por partes, pero sin prescindir ni un momento siquiera de la luz que el Sol de la teología nos envía.

§ I

EN LA VIDA ESPIRITUAL NO HAY PERFECCIÓN CON SOLAS LAS VIRTUDES INFUSAS, YA MORALES YA TEOLOGALES.

Tal es la doctrina de Santo Tomás en la *Summa Theologica,* (1ª 2ae, q. 68, a. 2); donde, para probar que los dones del Espíritu Santo son necesarios al hombre para la salvación, escribe estas palabras: «La razón del hombre se perfecciona por Dios de dos modos: uno con perfección natural, esto es, según la luz natural de la razón; y otro, con perfección sobrenatural por medio de las virtudes teologales. Esta segunda perfección

es mayor que la primera, por cuanto la que se obtiene por las virtudes teologales es sobrenatural, y la otra es natural. Mas en cambio, la que se alcanza por la luz natural de la razón, la posee el hombre de un modo más perfecto que la otra que alcanza por las virtudes teologales. Lo cierto es que aquella la tiene como en plena posesión; pero la segunda sólo imperfectamente, puesto que imperfectamente amamos y conocemos a Dios. Ahora bien, es cosa manifiesta que todo aquello que tiene con perfección una naturaleza o forma o virtud, puede por sí obrar según ella, bien que sin excluir la operación de Dios...; y en cambio, el sér que tiene una naturaleza, forma o virtud sólo imperfectamente, no puede obrar de suyo *per se,* si no es movido por otro... Por consiguiente, en lo que toca y está sujeto a la razón humana, es decir, en orden al fin connatural al hombre, éste puede obrar perfectamente por el juicio de la razón... Pero en orden al fin último sobrenatural, al cual mueve la razón, según que ésta es de algún modo e imperfectamente informada por las virtudes teologales, no basta la misma moción de la razón, a no ser que sobrevenga la moción o instinto del Espíritu Santo...» (1).

Es lo mismo que sucede en otro orden de cosas, pero que aclara bastante el punto presente. ¿Quién duda que el amor de Dios de suyo es más eficaz que el temor y otras consideraciones humanas para apartar al hombre del pecado? Sin embargo, muchísimas veces el amor sobrenatural no tiene bastante eficacia, y basta la consideración del infierno, para apartar del pecado y

(1) *Sum. Theol.,* 1a 2ae, q. 68, a. 2.

contener al hombre en su deber; no en verdad porque el temor sea más eficaz de suyo que el amor, sino porque el hombre posee más de lleno y más perfectamente el conocimiento de los otros motivos que están como entrañados en su misma naturaleza (1).

Pues lo mismo hemos de juzgar del asunto que estudiamos; y por consiguiente, desde el momento en que el hombre llega al estadio de la perfección, para correr por él, necesita ulteriores auxilios y más poderosa energía que aquella que se desenvuelve dentro del radio que abarca la luz de la razón, por más que ésta se halle fortalecida con las virtudes infusas.

§ II

EL ELEMENTO DIVINO QUE VIENE EN AUXILIO DEL HOMBRE PARA QUE ALCANCE LA PERFECCIÓN SOBRENATURAL, ES EL MISMO PRINCIPIO FORMAL ELICITIVO DE LA CONTEMPLACIÓN.

Sospecho que en el sistema teológico de Santo Tomás apenas habrá punto alguno en que no aparezca su unidad armónica y conexión admirable de las partes con todo el conjunto; pero por lo que a mí toca nunca he podido admirar más tan rara sabiduría en el santo Doctor, como cuando se propone dilucidar de qué modo alcanza el cristiano la perfección que no se obtiene por las mismas virtudes sobrenaturales.

---

(1) Hermosamente desenvuelve este pensamiento el docto Padre Gardeil, O. P., en el art. *Dons du Saint-Esprit*, en el *Dictionaire du Theol. Cathol.*, t. IV, col. 1728-1781.

Y es tanto más de notar sobre esto la doctrina angélica, cuanto que desenvuelta con la precisión y trasparencia que en ella admiramos, no tuvo precedente integral, a que pudiera asirse, en toda la antigüedad. Tuvo, es verdad, precedentes parciales que pudiera asimilarse para sacar en definitiva que la Tradición le guió; pero el Santo fué quien se encargó de dar unidad y consistencia a todos ellos, incorporándolos a su grandioso sistema. La demostración de estas indicaciones me sacaría del plan que me he propuesto (1). Y así deberé contentarme con una sola prueba, precisamente la que hace al caso para proseguir el presente estudio.

¿Con que no bastan las virtudes infusas para la perfección? Pues como Dios a todos intima que seamos perfectos, a todos los que se pongan en condiciones aptas para recibirlos, se les concederán auxilios ulteriores y especiales, que produzcan los efectos que no pueden producir las mismas virtudes infusas. Que si la naturaleza no descansa en lo que es imperfecto: *natura in imperfecto non quiescit;* mucho menos Dios al idear el plan de la perfección cristiana. Y esos auxilios poderosos, sobrenaturales y ulteriores, son los Dones del Espíritu Santo.

Antes vimos, según el angélico Doctor, deficiencias en toda la energía que se desarrolla dentro del alma con solas las virtudes. Por eso los dones del Espíritu Santo, que nos ayudan a ser dóciles al divino instinto, nos fortalecen contra esas deficiencias de la ignorancia, de la dureza de corazón, etc... pues que el Señor se ha dig-

---

(1) Este trabajo está ya publicado en el artículo citado del sabio P. Gardeil, O. P.

nado interponer su poderío y su moción soberana en auxilio de nuestra flaqueza (1).

Ahora bien, conforme a la doctrina de nuestro gran Maestro, los mismos dones del Espíritu Santo, que dan perfección a la vida espiritual, son los principios formales elicitivos de la contemplación. Por consiguiente, según él, estos mismos dones, en cuanto se actúan hasta producir las operaciones de la contemplación, son la razón fundamental de porqué ésta es el medio ordinario y eficaz para la perfección.

Cabalmente este último punto no necesita de demostración. ¿Quién puede dudar de que Santo Tomás considera a los dones del Espíritu Santo, principalmente a los de Sabiduría y Entendimiento, como principios formales elicitivos de la contemplación? Mucho de esto consta en sus obras, así es que basta indicar algunas fuentes en que el santo Doctor fué depositando esta capital doctrina.

Por lo que toca al don de Entendimiento, le relaciona con la intuición de la verdad (2). Lo mismo acerca del de Ciencia (3), el cual como prueba el P. Fr. Juan de Santo Tomás (4) es también principio formal elicitivo de la contemplación. En cuanto al don de Sabiduría, todos lo admiten como verdad patente. Es imposible pensar de otro modo leyendo al santo Doctor (5). En ninguna escuela teológica se puede afirmar impunemente lo contrario; pero mucho menos en la tomista,

---

(1) Ibid., q. 68, en todo el artículo.
(2) *Sum. Theol.*, 1a 2ae, q. 8, a. 7; principalmente.
(3) Ibid., q. 9, a. 1.
(4) *Cursus Theol.*, In 1am 2ae praesert. disp. 8, a. 4, ed. Vives, t. 6, p. 653.
(5) 2a 2ae, q. 45.

a no ser que uno se aparte de la universal tradición de sus mayores, y aun de sus mismos contemporáneos, discípulos todos del Angel de las Escuelas. Sirva como ejemplo el P. Meynard (1), que no ha muchos años publicó una obra excelente acerca de la vida interior. Y, lo que es más notable, así han pensado generalmente los místicos y escolásticos de diversas escuelas. Si alguna excepción debe admitirse respecto a ciertos grados de la contemplación, nos adherimos a la sentencia del P. Scaramelli (2).

Convenía que nos detuviéramos en este punto, porque no es de poca importancia saber que la contemplación pertenece a la esfera de las gracias que santifican, o lo que es lo mismo, aunque sea redundancia, de ningún modo a las gracias, *gratis dadas*. Y que por consiguiente, no puede existir sin la gracia santificante.

Y no por esto queremos disimular que varios doctores místicos han opinado que a veces se necesita para la contemplación algún principio sobrenatural distinto y superior a los mismos Dones. Lo que ninguno de estos escritores se ha propuesto probar es que, aun dado que así sea, tal acto de contemplación es incompatible con los dones del Espíritu Santo; porque si estos perduran aún en el cielo y son compatibles con aquella luz, más lo serán durante esta vida en consonancia con alguna luz divina que no sea sino participación de la gloriosa.

Resulta, pues, demostrado lo que nos propusimos, es a saber: que siendo los dones del Espíritu Santo no

(1) *Traité de la Vie interieur*, t. 2, p. 63.
(2) *Direct. mistico*, t. 1.º, trat. 2, cap. 14, n. 147 y sigs. De este modo de pensar ya he tratado suficientemente en esta misma obra.

sólo los auxilios eficaces de la perfección, sino también los principios formales elicitivos de la contemplación; la perfección cristiana y la contemplación se unen estrechamente, se dan la mano, y esto sucede dentro de los dones de Entendimiento, de Sabiduría y de Ciencia.

Precisamente por esto Santo Tomás, que es el Doctor de las grandes síntesis, cuando llega a estudiar la causa intrínseca de la devoción por parte del hombre, no se contenta con decir que lo es la meditación solamente, sino que dice que es «o la meditación, o la contemplación» (1); cada una, de ordinario, según el estado en que se encuentra el que ora.

Para terminar este párrafo quiero fijarme en un punto, que bastará para disipar algún escrúpulo que por ventura haya ocurrido a quien no piense como nosotros. Que no basta saber, como enseña Santo Tomás, que los dones del Espíritu Santo vienen a perfeccionarnos en la vida espiritual, y que a la vez son principios formales elicitivos de la contemplación. Hay que fijarse además en que estos Dones, precisamente, según que son principios formales elicitivos de la contemplación, y sólo así, suplen las deficiencias que en la vida espiritual dejan las virtudes sobrenaturales. Fácil es probar esto con la doctrina misma del Santo.

La fe, por ejemplo, con ser tan admirable, no pasa de ser muy oscura, y así no remedia enteramente nuestra ignorancia. En cambio, todo queda remediado con la luz del don de Entendimiento proyectada mediante la contemplación.

La esperanza y la caridad son dos virtudes excelen-

---

(1) *Sum. Theol.*, 2a 2ae, q. 82, a. 3.

tísimas, sobre todo la última, que es la reina de todas; pero la verdad es, que si la caridad con toda su magnificencia no queda arrebolada con los primores del don de Sabiduría, propiamente quien ame a Dios no gustará de Dios, ni sabrá por experiencia lo que es. Y esto, por el don de Sabiduría, en la contemplación se toca y se gusta de un modo muy semejante al de la gloria.

Todo esto es doctrina del santo Doctor en los pasajes anteriormente alegados. No es que el Santo defienda que la contemplación así alcanzada sea incompatible con la oscuridad de la fe, sino que van ambas armónicas dentro de las vías de la peregrinación. ¡Nuevo timbre de gloria a la sabiduría de Dios, que así lo ha dispuesto todo para nuestro bien y mayor mérito!

Para terminar sólo diremos que siendo los dones del Espíritu Santo los principios de la contemplación, si uno está en gracia, y los posee, como no llegue a contemplar, estos dones se hallarán en él ociosos, es decir, sin que alcancen su actuación y desenvolvimiento.

Esto no dejaría de ser grande anomalía y contrasentido en el divino plan, si tal sucediera dentro de la Providencia ordinaria, y quedando por consiguiente excluídos de la contemplación mística, por lo regular, aun muchos que trabajasen seriamente por remover los obstáculos que a ella se opongan.

¿A qué ostentar un árbol flores bellas que no han de dar frutos? ¿A qué hermosear un alma con los dones, que no han de estar llamados a producir frutos sabrosos de contemplación?

Santo Tomás no pone ordinariamente restricciones

a esta expansión divina en el alma, fuera de una; y es la preparación que exigen los dos estados precedentes al de los perfectos. El sistema del santo Doctor no sirve para corazones estrechos.

Y nos atrevemos a interpretar al Santo, añadiendo *ordinariamente;* porque, como hemos probado antes, la sagrada Tradición con toda claridad admite excepciones, que a veces se verifican en la obra de la santificación de las almas, y que a la verdad no podemos concebir más que dentro de la Providencia extraordinaria.

Al cerrar este capítulo, vuelvo a repetir: no es mi ánimo elevar los conceptos aquí emitidos a la categoría de estricta demostración; el discreto lector juzgará cómo deben ser apreciados.

CAPÍTULO VII

Naturaleza de los Dones, y de qué modo se ordenan a la perfección cristiana

Fijémonos ante todo en la doctrina precedente del santo Doctor, que se acaba de alegar, puesto que así iremos acercándonos al fondo de nuestro asunto. He aquí lo que dice: «En la sexta bienaventuranza, como en las otras, se contienen dos cosas. Una a manera de mérito, y es la limpieza de corazón; otra a manera de premio, y es la visión de Dios. Ambas pertenecen de algún modo al don de Entendimiento; porque hay dos especies de limpieza: una que dispone a la visión de Dios, y es la purificación de los afectos desordenados, la cual se consigue por las virtudes y los dones que pertenecen a la potencia apetitiva. La otra limpieza de corazón es como complemento para la visión divina, y consiste en que el entendimiento esté purificado de fantasmas y errores... Tal es la que se alcanza por el don de Entendimiento.

Generalicemos ahora esta enseñanza del santo Doctor, comparándola con otras fundamentales suyas.

1.º Según él no se concibe el don sin que a la vez tengamos que recordar lo que es la perfección moral en

el alma; y por eso llama a los dones perfecciones (1).

2.º Esta perfección que dan los dones no consiste precisamente en purificar las potencias de sus defectos, sino en suplir la deficiencia de las mismas virtudes. Por ejemplo: un gran artista no tiene que emplearse en pulimentar los informes trozos de mármol, porque esto se reserva para los operarios que tiene a sus órdenes; sino en hacer que en ellos, ya pulimentados, fulgure el ideal de su mente, lo cual nadie más que él puede hacer.

La dificultad está en conocer hasta dónde influye de un modo regular y ordinario el don en la perfección del acto, tal como sale de la esfera de acción de las virtudes. ¿Habrá conformidad sobre esto entre los escolásticos, principalmente los que toman por guía, al tratarse de los dones, a Santo Tomás? Tal vez no; y hasta temo que todo este asunto no se aclare convenientemente, si no se lleva de frente a la vez la contemplación. Veamos porqué.

3.º ¿Esa influencia de los dones en el perfeccionamiento de los actos de las virtudes, de tal manera obedece a la moción inmediata del Espíritu Santo, que el hombre así movido no tenga que dejarse guiar de la luz de la razón, y por consiguiente no sepa que obra bien sino porque siente la moción divina? ¿O es que tal influjo sigue el procedimiento acompasado de la luz de la razón, y conociendo el hombre que obra bien no porque experimente la moción de Dios, sino porque ve motivos intrínsecos que justifican su proceder con la luz de la razón ilustrada por la fe divina?

---

(1) 1a 2ae, q. 68, a, 2; y en otros muchos pasajes.

De ser esto último ¿cómo Santo Tomás y la generalidad de los doctores aplican a todos los que son movidos por los dones del Espíritu Santo aquellas palabras de San Pablo: *Quicumque Spíritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei?* (1). ¿Concíbese esto de ser movidos y llevados del espíritu de Dios, en el sentido de que esos mismos saben dónde ponen el pie, y van conociendo las razones intrínsecas en que se apoyan para conocer que obran bien?

Además, en este supuesto, ¿quedará bastante justificada la noción de los dones como distinta de las virtudes, al menos mientras aquellos no eleven al hombre a región superior?

¿Y quién es capaz de sostener que entonces el modo de obrar que se verifica es superior al que es propio de las virtudes? Ya veo que no desaparece, según los que así piensan, la influencia divina; pero repárese en que esa influencia pasa por el tamiz de la razón, y por consiguiente desaparece, al menos así es de creer, la esencia de los dones, la cual, según Santo Tomás, consiste en que el hombre no sea movido conforme al dictamen de su razón, sino por la inspiración divina. He aquí las palabras mismas del Doctor Angélico: «Es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre según que es movido por la razón en lo que obra interior y exteriormente. Preciso es, pues, que haya dentro del hombre perfecciones más altas, según las cuales esté dispuesto para que sea divinamente movido; y estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque Dios las infunde, sino porque el hombre es dis-

(1) *Sum. Theol.*, 2ª 2ae, q. 68, a. 2.

puesto a ser prontamente movido por la divina inspiración» (1).

Y en verdad, demos por supuesto que la influencia de los dones en esta, que llamarán los que tal piensen, su última categoría, no se extiende, por lo que toca al entendimiento, a declarar lo que ya por sí alcanza la luz de la razón ilustrada por la fe. Entonces, ¿a qué tanto aparato de dones tan eximios, si no es para convertirse el Espíritu Santo en mero auxiliar de la razón, que al fin y al cabo es la que juzga y resuelve? Si el don tiene estas funciones, tan eximio como es él por su naturaleza bajo este aspecto ¿en qué se distingue de la influencia del Espíritu Santo sobre los pecadores a fin de que se conviertan?

Por último, es preciso no olvidar que para Santo Tomás la virtud y el don se distinguen esencialmente, en que la primera procede según el juicio de la razón, al paso que el don obra por instinto divino (2).

Ahora bien, si el don no influye más que en aclarar lo que ya el entendimiento puede conocer por sí, ¿podrá decirse que no obra el hombre por el juicio de la razón y sí por instinto divino? ¿De cuándo acá mueve este cuando el hombre procede según el juicio de la razón? Es muy significativa a este propósito esta nota puesta al lugar últimamente citado de la edición de Barriducis, 1874: *Hinc dona Spiritus Sancti recte intelliguntur esse qualitates quasdam secundum quas homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina extraordinaria, ut facile eam recipiat, ac prompte exequatur.*

(1) 1.ª 2ae, q. 68, a. 1.
(2) Ibid ad 4um.

CAPÍTULO VIII

Relaciones entre la necesidad de los dones del Espíritu Santo y entre la de la contemplación, según Santo Tomás

¿Encontraremos en definitiva, después de lo dicho, la clave que nos abra la puerta del sagrado recinto, donde podamos conocer el divino plan acerca de los medios establecidos para la perfección?

No puede negarse que, según el Doctor Angélico, los dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación, y de consiguiente, *a fortiori* para la perfección (1). Esta doctrina tan clara y resuelta del Santo, parece a primera vista que basta para sacar en consecuencia que si los dones son necesarios en orden a la vida cristiana perfecta, la contemplación lo será también como medio para ese mismo fin; pero en rigor es preciso que el Santo nos enseñe que los dones en tanto son así necesarios, precisamente según que son principios de la contemplación mística.

Más claro. Supongamos que en los dones se admi-

(1) 1a 2ae, q. 68, a. 2.

ten varios grados, y que únicamente considerados en cuanto a los más excelentes, son principios de la contemplación mística, al paso que sólo son necesarios para la perfección en cuanto a sus grados inferiores. Entonces, claro está que de la necesidad de los dones nada puede inferirse en favor de la contemplación. Antes de contestar juzgue el lector cuánto es nuestro empeño en presentar con claridad las objecciones que nos salgan al paso, por más que algunas, como la presente, no se encuentren formuladas, que sepamos.

Contestación. 1.º Regístrense las obras del Doctor Angélico, y se verá que nunca distingue grados específicos entre los actos de los dones. Tan sólo hace esa distinción esencial entre los actos del don de Sabiduría y entre los de Sabiduría, tomada en cuanto es gracia *gratis dada* (1). Tanta verdad es lo que se acaba de indicar, que para Santo Tomás vienen a identificarse los actos de los dones, es decir, precisamente según que los juzga necesarios para la salvación y perfección, con lo que todos entienden por la contemplación mística.

Con esto quedaba resuelta la dificultad; pero todavía quisimos ver los comentaristas del Santo, sin exceptuar los modernos. He aquí nuestras impresiones de esta excursión científica. La mayor parte solamente nos dieron la clave para conocer que no hay porqué extrañarse de que no se atine en la necesidad de la contemplación, cuando la generalidad de los autores andan discordes en la naturaleza de los dones, y por consiguiente en su necesidad.

---

(1) 2a 2ae, q. 45, a. 5.

Más diré. Doctores preclaros sobresalen hoy en exponer al gran Maestro, y sin embargo, a pesar de no ver en él especie alguna que justifique el considerar los dones al nivel de las virtudes infusas, al fin con eso se contentan sin atreverse a resolver que los actos de aquellos son más excelentes que los de éstas, si no es en algún caso tan raro y extraordinario que se levante a una inconmensurable altura sobre las leyes de la Providencia ordinaria, y que por lo mismo, no puede considerarse como señal del criterio ordinario, que necesitamos en orden a la salvación y perfección.

Para complemento y aclaración de estas ideas, sigamos meditando las enseñanzas del santo Doctor.

CAPÍTULO IX

Punto fundamental: Naturaleza y fin de los dones del Espíritu Santo, según Santo Tomás.

El Maestro Angélico distingue las virtudes y los dones como medios de santificación; pero esto no lo enseña de modo que los dones se subordinen a las virtudes, quedando encerrada la acción de aquellos dentro de la esfera de éstas, sino levantando al alma a una nueva región de santidad a donde no llegan las virtudes.

Cuando el alma va por el cauce de éstas, siempre ilumina la razón, bien que ayudada de la fe y de la gracia divina, pues de lo contrario no obraría sobrenaturalmente; de modo que si se pregunta porqué obra así, sabe contestar alegando motivos intrínsecos favorables a su conducta. En cambio cuando obra bajo la influencia de los dones, la regulación que el alma recibe para fijar la moralidad de sus actos, la levanta a un nuevo orden, de tal suerte que aunque sabe que obra bien (pues de lo contrario pecaría obrando contra conciencia), sin embargo no puede alegar razón alguna intrínseca que justifique su proceder, sino puramente el ins-

tinto y moción del Espíritu Santo que la lleva a obrar así. Para entender bien esto, preciso es que insistamos algún tanto en el mismo concepto fundamental.

Dos orientaciones o, digámoslo así, regulaciones, puede recibir el hombre en su camino espiritual hacia Dios. Una interna, que la razón humana alcanza fundándose en los principios de la fe divina; y otra que es el mismo Dios, quien ilumina al alma como si la dijera, haciéndose sentir de ella misma más o menos claramente, pero siempre de un modo inequívoco: «Mi voluntad es que hagas tal cosa. Tú no sabes qué razones tengo para ordenártelo, ni conoces intrínsecamente, porque te es imposible, que debes proceder así; pero bien claro te intimo yo mi voluntad, y esto te basta para que procedas bien, y acaso heróicamente».

¿Quién puede negar a Dios este derecho, ni quién poner en duda la obligación que entonces tiene el hombre de obedecer a la inspiración divina que así regula una nueva y más alta moralidad?

Ahora bien, cuando esto último se verifica, los dones son los intermediarios de esta divina influencia. No faltan teólogos que achican la acción de estos divinos carismas, de tal suerte que, según ellos, por lo general no sirven sino para secundar la de las virtudes, y encerrando dentro de la esfera y regulación de éstas lo que pueden favorecer al alma en su vida espiritual; y únicamente se resignan esos mismos autores a admitir en casos muy extraordinarios un nuevo orden milagroso y muy raro, que reservan para el heroismo perfecto.

Mas, ¿dónde, digámoslo de nuevo, enseñó el Angélico Doctor esta restricción? ¿No es cierto que siempre que explica la naturaleza y la influencia de los dones,

da por supuesta esa misma doctrina, que consiste en levantar la esfera de la energía de los dones sobre la de las virtudes? Diráse que también Dios inspira para el ejercicio de las virtudes ordinarias, tanto a los justos como a los pecadores; pero téngase en cuenta, que así esta acción divina no se verifica del mismo modo que se acaba de indicar, ni el que es movido de la divina gracia procede connatural, afectuosa y experimentalmente, como cuando median los dones que unen al que los tiene en ejercicio con el Espíritu Santo. La verdad es que, según dicen los que sienten esta divina influencia de los dones, su afecto se inflama entonces de un modo inefable que sólo sabe el que lo experimenta con un gusto interior, al cual no se parece nada lo que cabe dentro de la esfera natural del entendimiento humano y de las mismas virtudes ordinarias.

Más diré. Las ilustraciones e impresiones divinas de las gracias *gratis dadas*, no alcanzan tampoco a esa esfera de amistad divina; pues muy bien pueden éstas recibirse fría el alma y seco el corazón, al contrario de lo que sucede en virtud de los dones.

Contra esta doctrina, que es la del Angélico Doctor, no sólo en la *Suma Teológica* sino en varias de sus obras, suele presentarse desde luego una objeción, que a muchos desconcierta. Es a saber: Según eso contestan, la actividad que el hombre despliega bajo la influencia de los dones, no puede menos de ser extraordinaria. Mas he aquí que los dones, en cuanto son hábitos, pertenecen al orden regular de la Providencia; ¿cómo, pues, los hábitos y sus actos, aquellos incluidos dentro de la Providencia ordinaria (por cuanto no hay justo que no los reciba) y estos extraordinarios, pueden guardar en-

tre sí perfecta correspondencia y armonía, como debe haberlas entre las potencias y sus actos, a los cuales se ordenan?

Contestación: Siempre hay perfecta correspondencia armónica entre los hábitos y sus actos específicos, cuando se trata del orden natural; pues entonces, aunque se necesita siempre el divino concurso, este no le niega Dios a nadie, fuera de algún caso muy extraordinario. Y aun dentro del orden sobrenatural el auxilio de la gracia actual viene en ayuda del hombre siempre que llega la oportuna ocasión de ejercitarse en las virtudes teologales y en las morales infusas. En cuanto a los dones no es así. Por medio de esos hábitos, al hombre no le toca más que tener preparado su corazón, como decía el Salmista, *Paratum cor meum Deus,* para que cuando el Señor se digne moverle, él se muestre dócil y dispuesto a esa moción.

¿Qué hay aquí de inarmónico? Lo habría, en efecto, si esa actividad de los dones fuera tan insólita y rara, como muchos suponen, y por nuestra parte no podemos concebir. Mas hay que pensar lo contrario, si juzgamos que esos instrumentos de la bondad divina vienen, con más frecuencia de lo que se cree, en auxilio del hombre peregrino y necesitado, cuando las virtudes por sí solas no bastan.

Pero se dirá todavía, ¿esa energía actual de los dones no es cierto que levanta al hombre a una esfera toda extraordinaria e incompatible con el orden regular de la Providencia?

He aquí una objeción, que me parece sólo posible en siglos de refinado naturalismo, y que no arredró jamás a los Santos Padres y a los grandes Teólogos.

El Cristianismo es la religión de lo sobrenatural. Cuando nuestro Señor Jesucristo no anduvo, así parece al menos, midiendo a compás lo que había de caber dentro de los límites de nuestro mezquino criterio, para evitar a los mal avenidos con el sobrenaturalismo católico las ingratas sorpresas que sienten al encontrarse frente a frente con las magnificencias y expansiones del amor divino; nosotros no debemos sobrecogernos de espanto al recibir esos grandiosos efectos de su infinita sabiduría y bondad. ¿Quién fué el consejero de Dios al idear su divino plan de nuestra santificación? ¿Quién es capaz de probar que dentro de su Providencia ordinaria no se incluye sino aquello que podemos entender por enigmas y envuelto en las sombras de las criaturas? No cabe duda: Lo que no acertemos a explicar dentro de esos estrechos moldes de nuestra ordinaria condición, tiene que ser, como enseñan los Doctores, intrínsecamente sobrenatural y superior a la energía de las virtudes todas. Pero ¿cómo probar que ese nuevo orden de comunicaciones divinas no puede pertenecer a la Providencia ordinaria de nuestra santificación? (1) No encontró dificultades en eso mismo el Doctor Angélico, pues de lo contrario alguna indicación hubiera estampado en sus obras acerca de ello. Y del mismo modo le han entendido sus más autorizados comentaristas. Por lo que toca al Santo, sin deprimir nunca la nota esencial de los dones, como puede verse en la *Suma* y en el *Comentario sobre el Maestro de las Sentencias* (2), los considera y afirma que son necesarios hasta para la

(1) No insisto más sobre esto por haberlo tratado exprofeso en el t. II, pags. 78-98.

(2) 1a 2ae, q. 68 aa. 1 y 2.; In 3, dist. 34, q. 1, a. 1.

salvación (1). Y siendo así, ¿podría menos de incluirlos dentro de la Providencia ordinaria?

Más aún. El Doctor Angélico no reconoce, al menos no da muestras de reconocer, en la energía que procede de los dones diversidad específica de grados, cuando esa misma actividad no es debida sino a ellos, y por consiguiente a no ser que otro principio de acción, como las gracias *gratis dadas,* influya en la misma actividad.

Así hay que afirmar cuando se estudia lo que el Santo enseña acerca de la Sabiduría, la cual como antes se indicó, en cuanto es don, se ordena a la santificación del que le recibe, y en cuanto es gracia *gratis dada,* se ordena a la utilidad de los demás. Si no interpretamos de este modo al Angélico, no parece, a la verdad, que puedan resolverse cumplidamente las objeciones (2).

Ni puede impedirnos de adoptar esta exposición el que Santo Tomás diga que algunos perciben en más alto grado el don de Sabiduría, tanto para la contemplación de las cosas divinas, como para la dirección de las cosas humanas según las reglas divinas, para que de este modo puedan ordenarse a sí y ordenar a los demás (3). Porque el Santo dice a continuación que este don entonces mas bien pertenece a las gracias *gratis dadas.* Y no obsta que afirme que entonces también se contemplan las cosas divinas; pues esta contemplación o será pura revelación, mientras no ayude el don del Espíritu Santo, o si éste ayuda a la

(1) Véase la solución de las dificultades, en Fr. Juan de Santo Tomás, *Curs. theol.* t. 6, disp. 18, c. 2.
(2) *Sum. Theol.,* 2.ª 2.ae, q. 45, a. 5,
(3) Ibíd.

vez que la gracia *gratis dada,* la contemplación será propiamente mística, como efecto de ese don, y a la vez influirá en la utilidad de los demás por virtud de la gracia *gratis dada.*

Por no entender así los dones algunos teólogos, acaso se hayan visto envueltos en dificultades insolubles; y por el contrario, siguiendo con la inflexible lógica de Santo Tomás, hasta sacar las consecuencias que salen de sus principios, entendemos cómo se puede afirmar la diversidad esencial que existe entre ellos y las virtudes ordinarias.

Y en efecto, ¿quién podría convencerse de que decimos la verdad, si afirmáramos que, a parte de un caso rarísimo y extraordinario, no sirven más que para secundar la acción de las virtudes y sin dejar de incluirse sus influencias dentro de la medida y regulación de éstas? ¿Quién será capaz de probar que eso no puede obtenerse dentro del plan actual de la Providencia, o aumentando la intensidad de los mismos hábitos de las virtudes o concediendo una gracia actual más poderosa, sin necesidad de fingir nuevos hábitos específicamente diversos de esas virtudes?

Pues en esta dificultad parece que vienen a incurrir los que sostienen que en los dones deben admitirse varios grados, con tal que algunos de ellos quepan dentro de la medida propia de las virtudes (1).

---

(1) Acaso no falte quien vea cierta oposición entre este concepto y alguno de los defendidos hasta ahora acerca de los dones. De ser así entiéndase que la lógica nos lleva a modificar nuestro antiguo pensamiento.

CAPÍTULO X

La necesidad de los Dones del Espíritu Santo

Por lo que toca al orden práctico de la santificación, en nada nos parece tan admirable Santo Tomás como cuando enseña la doctrina de los dones. Sigámosle, pues, y él continuará iluminándonos con su lógica inflexible, sin declinar a la derecha ni a la izquierda, ni a la exageración, ni al apocamiento.

Ve que el Señor incluye los dones-hábitos dentro del orden regular, por cuanto se conceden a todos los que están en gracia; y así discurre también respecto de los dones-actos, bien que guardada la debida proporción atendiendo a la naturaleza de las cosas. En efecto, nadie niega que todas las virtudes pertenecen a la Providencia ordinaria, y sin embargo no puede ponerse en duda que muchos no tendrán jamás ocasión de hacer un acto propio de alguna de ellas.

Así, pues, lo que el santo Doctor quiere darnos a entender cuando afirma que los dones son necesarios para la salvación es, como interpreta Fr. Juan de Santo Tomás (1), que «bien puede suceder que sin el actual

(1) Obra y lugar últimamente citado, n. 40.

ejercicio de los dones, alguno se salve accidentalmente *(per accidens),* porque no se presente ocasión de ejercitarse en ellos, como puede suceder en cuanto al ejercicio de las virtudes. Y, sin embargo, de aquí no puede inferirse que haya una virtud que no sea necesaria para la salvación.

»Basta, pues, que tanto las virtudes como los dones, por su naturaleza, se requieran para la salvación, aunque accidentalmente por falta de materia no haya en todos ese ejercicio, con tal que en todos y siempre permanezca la habitual inclinación... al ejercicio de esas mociones del Espíritu Santo al presentarse ocasión y materia para ello».

A fin de explicar esta necesidad de los dones no solo en orden a la salvación, sino, también, en orden a la perfección (lo cual es mas excelente, como puede observar cualquiera que se fije en que es más fácil empezar que perfeccionar la grande obra de la santificación); aunque no se salga de los mismos autores que hacen profesión de seguir puntualmente al Doctor Angélico, no se ve conformidad entre ellos cuando descienden al fundamento doctrinal. Y lo peor es que, al seguir una senda cualquiera, de tantas como salen al paso, siempre se presentan dificultades que parece que resuelven los que van por las otras; mas no sin que a ellos les asalten nuevos escollos, y acaso mayores.

Los que se resignan a admitir la actividad de los dones en cuanto a su ordinario ejercicio dentro de la medida y moralidad o regulación de las virtudes, no dejan de apuntar entonces que los dones remedian al hombre hasta un grado que las mismas virtudes no alcanzan; y aun añaden que los dones convierten en

facilidad y suavidad deleitable las asperezas que muy frecuentemente acompañan al ejercicio de las virtudes solas, y que así, de vez en cuando al menos, sobreviene a deshora al alma cierto gusto y sabor delicado de las cosas celestiales, una luz matinal que sorprende, un no sé qué de divina dulcedumbre, que embriaga, alienta y vigoriza... (1).

Lo que no acierto a entender es cómo esa región, que mana leche y miel de consolaciones, cabe dentro del orden de las virtudes, y no excede al modo de obrar humano y ordinario, hasta el punto de que estando, como se supone, el alma adornada de los doneshábitos, le sean ya debidas esas espirituales inspiraciones aun por ley constante y ordinaria.

Lo que sí me parece entender es cómo la influencia delicada de los dones, propiamente dichos, en cuanto se distinguen de las gracias *gratis dadas,* esto es, esas mismas inspiraciones espirituales y esas mociones, por extraordinarias que las supongamos, al igual de las virtudes teologales e infusas, pertenecen al orden regular de la Providencia ordinaria. Cierto es que no son debidas al hombre, que no puede merecerlas de justicia, y que exceden al modo ordinario que el hombre tiene de obrar, aun sobrenaturalmente, a pesar de haberse Dios propuesto en su divino plan conceder esa preciosa influencia dentro de las vías regulares de la cristiana perfección. Pero no hay que maravillarse de ello. Digamos algo para evitar confusiones acerca de cada uno de estos puntos.

---

(1) Pudiera alegar sobre esto algún respetable teólogo contemporáneo, pero dejo de hacerlo consecuente con el sistema que me he propuesto seguir.

1.º Es patente que forman parte del orden regular de la santificación muchas gracias que no son objeto del mérito de justicia.

2.º Nadie ha probado hasta ahora que a la Providencia ordinaria de santificación no puede pertenecer ninguna especie de auxilios que superan al común y ordinario modo que tiene el hombre de obrar aun sobrenaturalmente.

3.º Cierto es que al momento ocurre entonces que dentro de la santificación o perfección que ha de alcanzarse por las vías de la Providencia ordinaria, deberán incluirse como necesarios, de algún modo, auxilios que, excediendo como suponemos al modo común y ordinario de la esfera de las virtudes infusas, tienen que ser extraordinariamente sobrenaturales, considerados en su misma naturaleza.

Mas ¿por ventura es incompatible la Providencia ordinaria de perfecta santificación, con la naturaleza de los auxilios extraordinariamente sobrenaturales en su misma esencia? Espanta, es verdad, tanto sobrenaturalismo; pero, ¿tan poco sobrenatural y sublime es la propiamente dicha perfección cristiana? ¿Tanto puede el hombre con pequeñas cosas, aun después de hallarse encorvado por el pecado hacia la tierra?

Lo repetiré: Santo Tomás sin inquietarse por todas estas sutiles disquisiciones, ni aun se detiene, podemos asegurarlo, a deshacerlas ni prevenirlas, contento con asentar bien los fundamentos. De aquí es que cuando llega a tratar de la contemplación, la presenta como el gran instrumento para conseguir la perfección cristiana.

Porque en puridad esos temores de algunos al clasificar los grados de los dones, unos dentro del modo

ordinario de santificación, y otros dentro de la esfera extraordinaria, por lo que toca a los dones de Sabiduría y de Entendimiento, probablemente ni hubieran ocurrido, a no haber sido por el recelo que inspira, o más bien ha inspirado la contemplación y la Mística (1).

Y de haber algo de esto, me pregunto: ¿qué tiene la contemplación mística que inspira tanto pavor a los hombres más sabios, aun a varios de los que siguen a Santo Tomás, cuando este gran Doctor la miraba dentro de su sistema teológico como el medio más sencillo ordenado por Dios para la perfección?

Por último, no debe desalentarnos, en el empeño de alcanzar la verdad, la densa nube de dificultades acerca de los dones. Aquí precisamente está la clave para atinar con el origen de donde nacen las sombras que oscurecen la luz en orden a la importancia de la contemplación.

---

(1) Si alguno piensa que al poner tanto empeño en la solución de estas dificultades nos vemos en grandes aprietos, entienda que no sucede así por nuestro propio modo de opinar, sino para ofrecer un lugar de refugio, en lo poco que podamos, a los que sigan otro rumbo: a la manera como en tiempo de borrasca quien va navegando dentro de una nave algún tanto segura, se afana cuanto puede por tender su mano a los que son azotados del huracán en una débil lancha.

CAPÍTULO XI

Conclusión

Del estudio precedente resulta que Santo Tomás con la doctrina de los dones del Espíritu Santo nos enseña qué hemos de pensar acerca de la necesidad de la contemplación para la vida perfecta.

Lo confieso: no me parecería tan sorprendente esta relación armónica entre la necesidad de los dones y la de la contemplación, si bastara la lógica para inferir la segunda de la primera. Lo que me admira más es que: 1.º ambas se corresponden entre sí, puesto que cuando una de ellas se ha abrazado por los Doctores, la otra ha sido como espontáneamente admitida; y 2.º que cuando en ciertas épocas no pocos han titubeado, o tal vez negado la segunda, por ese instinto de consecuencia que todos poseemos, o acaso por reflexión, han dudado o rechazado abiertamente la primera; pero sin atreverse a ir de frente contra el Doctor Angélico.

Nosotros nos damos por satisfechos con figurar entre el número de sus admiradores y últimos discípulos; y como tales glorificamos a Dios que le iluminó, y al Santo glorioso que nos abre paso al sagrado recinto de

la Tradición eclesiástica acerca de la necesidad de la contemplación para alcanzar la vida cristiana perfecta.

Sin embargo, no hay que forjarse ilusiones: la doctrina angélica se nos ha ofrecido no poco transparente en varios puntos fundamentales, vgr.: 1.º en cuanto a la distinción esencial que media entre las virtudes sobrenaturales y los dones, y por consiguiente, entre la Ascética cuya región es la de las virtudes, y la Mística cuyos principios son los dones; 2.º En cuanto a la necesidad de éstos para la perfección cristiana; y 3.º Para conocer en qué sentido la oración mística es propia de los perfectos.

Mas ¿se podrá inferir de aquí que merced a los principios expuestos de Santo Tomás, ya se han desvanecido todas las nubes que empañan este horizonte? Confesémoslo: no por cierto, y digámoslo así como señal de serena imparcialidad.

I. Santo Tomás afirma rotundamente que allí donde no alcanzan las virtudes para la adquisición de la vida perfecta, vienen en auxilio los dones del Espíritu Santo; pero ¿dónde afirma el Doctor Angélico que estos dones, llegado ese momento, se conceden por Dios, no sólo en circunstancias difíciles cuando las virtudes no bastan a influir con su energía, sino también *habitualmente,* es decir, de tal suerte que ya para en adelante la oración sea mística?

II. Según el Santo la contemplación es propia de los perfectos; pero ¿lo es así como consecuencia de la mayor o menor perfección alcanzada, o se prerrequiere como medio para llegar a poseerla, o es, en fin, que de ambos modos llegan a juntarse en una misma alma la contemplación y la perfección?

No me he propuesto indicar en este compendio tales dificultades, como para ensanchar el campo de las controversias, de las cuales estoy muy distante; sino para que se entienda con la posible claridad que ninguna de las escuelas que investigan la importancia de la contemplación en orden a conseguir la vida perfecta, pueden batir palmas contra sus contendientes.

Por último, ha parecido conveniente estampar aquí (y no en otra parte), las presentes observaciones, ya que hemos considerado al Doctor Angélico como síntesis de la tradición de los Santos Padres y como fuente caudalosa de los Doctores que después se han ido sucediendo.

Por la misma razón, cuanto aquí decimos a proporción podríamos aplicarlo a la exégesis de los demás testigos de la Tradición eclesiástica, y que no repetimos para evitar prolijidad.

SECCIÓN SEGUNDA

SAN IGNACIO DE LOYOLA Y LAS TRADICIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA CONTEMPLACIÓN

Desde el siglo XIII hasta el XVI la doctrina y la práctica acerca de la contemplación fueron desenvolviéndose conforme a las enseñanzas de Santo Tomás que antes hemos estudiado, y a las de San Buenaventura cuya extensa exposición no cabe dentro de nuestro plan, bien que son del todo idénticas a las del Doctor Angélico, como es fácil apreciar en una de las fórmulas que constan en sus obras más auténticas.

Porque después de haber el Doctor Seráfico mencionado la alta contemplación mística que en los libros llamados areopagíticos se designa con el nombre de *docta ignorancia,* añade: «Este modo de conocer (a Dios) juzgo que todo hombre justo debe procurarlo o buscarlo en esta vida» (1).

Sobre esta enseñanza que no hay por qué interpretar de nuevo ahora, fueron edificando los demás Doc-

(1) *S. Bonaventur. in II.um Sentent.*, dist. 23, t. II, ed. Quarachi, art. 2, q. 3, 546, col. 1. He aquí el texto literal: «hunc modum agnoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quaerendum».

tores hasta el siglo XVI. Baste decir en cuanto a los místicos alemanes, que, según Ruisbröech, en quien se hallan todos admirablemente representados, «cuantos están en gracia encuentran dentro de sí..., en su introversión..., a Dios..., y esta vida se llama contemplación, la cual pide el Espíritu Santo y nos la aconseja» (1).

¿Quién puede dudar de Kempis (2), de Gerson (3), de Dionisio Cartujano en muchísimos lugares de sus obras (4), de Blosio (5), de San Lorenzo Justiniano (6), etc., etc.?

Entramos ahora de lleno con estos precedentes en el siglo XVI; y lo primero que ocurre es desear conocer lo que enseñó el gran Patriarca de Loyola en su libro de los *Ejercicios espirituales,* norma fundamental de las enseñanzas de la Compañía de Jesús.

---

(1) *De divina Contemplatione,* c. 17. — Tauler por su parte viene a enseñar lo mismo, *Institut.,* praesert. c. 25.

(2) *Imitation Christi,* con las aclaraciones del P. Surin; et *Contion* praes. 16, n. 5. ed. Colon. Agripp. 1728, p. 192.

(3) *Theol. myst. pract.;* industr. 4, ed. Basil.; 1518, col. 406-7.

(4) Praes. *De vita solitarii.*

(5) *Instit. spirit.* c. 12, § 4, ed. Taur., p. 401; et *Specul. spirit.,* c. 11, p. 256.

(6) Praesertim *de Ligno vitae,* c. 10, ed. Lugdun. 1628; *de Casto Connubio Verbi et animae,* c. 19, n. 3 et seqs.; et *de Fasciculo amoris,* c. 11, n. 2.

CAPÍTULO PRIMERO

El magisterio de San Ignacio de Loyola en su libro de los "Ejercicios Espirituales"

§ I

SE DECLARA EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Todos saben que el libro de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola resplandece en la Iglesia por su alta sabiduría, según lo ha enseñado y enseña la experiencia frecuente en todas partes.

Mas precisamente por esto es necesario estudiar si ese bendito libro es o no un providencial maestro que abarca todas las esferas del espiritualismo cristiano.

Es de notar que, para empeñarnos en esta cuestión, no es necesario inventarla, sino que basta tener en cuenta ciertas opiniones que se agitan de algunos años acá sobre lo que se ha dado en llamar el *nuevo Camino y nuevo método de espiritualidad,* o, como si dijéramos, *nueva senda* para llegar al cielo sin trabajo, en poco tiempo y con toda felicidad, prescindiendo de la Ascética que, si alguna vez pudo servir para algo bueno, hoy, en opinión de los que así piensan, debe

relegarse al olvido sustituyéndola con la mágica luz de la Mística. Y como San Ignacio en sus *Ejercicios*, continúan, prescinde de la Mística, y no da a la caridad la importancia que tiene como medio para alcanzar la perfección; por eso, añaden, es justo que sea considerado como un buen maestro que en su tiempo prestó grandes servicios a las almas vulgares, pero nunca y menos hoy se le ha de tener por maestro perfecto y consumado de espíritu, y a quien se debe suplir con nuevos documentos de alto y sublime espiritualismo, despues de pagarle cierto tributo de admiración entusiasta como se rinden obsequios de gratitud a hombres que ya pasaron.

Da a la verdad mucho en qué entender el que estas opiniones se divulguen en algunos centros fuera de España por varones respetables y tal vez desde el mismo santuario, y dirigiéndose a personas que aspiran a un sublime espiritualismo, y con frecuencia por medio de escritos que no ven la luz pública, sino que pasan secretamente de mano en mano, como si se temiera que todavía no está en condiciones de recibir esos gérmenes el terreno en otros tiempos tan dispuesto a producir los frutos que se desean.

Así, pues, dejando a salvo, como es justo, la buena fe y ortodoxia de algunos escritores de reconocida ilustración y probidad que contra su voluntad han podido apoyar con su actitud y sus escritos dichas tendencias peligrosas; veo con gran placer que estan vigilantes nuestros Padres de la Compañía de Jesús, no sólo en acreditadas y sabias revistas, como lo han demostrado con frecuencia al llegar a su noticia no pocos folletos que contienen esas doctrinas antitradicionales, sino también en folletos preciosos e instructivos. Ignoro si en

estos últimos años han desaparecido esos gérmenes peligrosos; y de temer es que continúen, más o menos encubiertos.

Aquí en España por hoy, que yo sepa, no se percibe tendencia a esas extrañas opiniones; pero fácil es observar que tarde o temprano lo malo de otras naciones traspasa las fronteras, si no se pone preventivamente algún remedio; y por esta causa me he resuelto a no desdeñar la ocasión oportuna que se me presenta.

Para hacerlo con fruto dos cosas son precisas. La primera y más fundamental es saber que San Ignacio de Loyola fué principalmente por sus *Ejercicios* el gran maestro de la Ascética cristiana.

Y bien; si se atiende al magisterio de los Santos Padres y de la misma Iglesia universal, nadie favorece tanto a la Mística como el apologista de los principios puros y ortodoxos de la Ascética. Parece que no faltan quienes ignoran esto; pero el remedio es fácil: que lo estudien, ya en los grandes Doctores, ya en los mismos defensores del quietismo.

Tan evidente es lo que se acaba de indicar, que no hay porqué detenernos.

Lo segundo que hace falta declarar más, es si San Ignacio tuvo en cuenta la Mística. Justo es, pues, que estudiemos si el Santo en sus *Ejercicios* nos enseña lo que necesitamos saber acerca de la Mística, o por lo menos si nos hace vislumbrar algo de la necesidad de la contemplación, supliendo lo demás con los documentos de ese precioso libro.

Conozco lo delicado del presente asunto, sobre todo para un hijo de la Compañía; pero también conozco que la verdad nada teme más que al silencio afectado y de-

masiado prudente, el cual puede inducir a error más que todos los argumentos que enemigos disfrazados aleguen contra el magisterio del Patriarca de Loyola.

Me resuelvo, pues, a estudiar el punto indicado, sin otro norte que el deseo de encontrar la verdad, sin incurrir en exageraciones que Dios detesta y la Compañía de Jesús es la primera en rechazar.

§ II

SAN IGNACIO DE LOYOLA EN EL LIBRO DE LOS «EJERCICIOS» DIÓ A LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA LA IMPORTANCIA MAYOR QUE PODÍA ENTONCES DESEARSE, Y ERA COMPATIBLE CON SU PLAN PEDAGÓGICO DE SANTIFICACIÓN.

Piensen lo que quieran ciertos críticos, no se puede negar que en el libro de los *Ejercicios* San Ignacio, sin nombrar la contemplación en sentido propio, y mucho menos la mística, con frecuencia expresa conceptos que la suponen. Diríase que está siempre contando con ella, bien que su santa reserva y prudencia le impidan recurrir expresamente a dones tan eximios. Y si no, ¿qué significa, qué pretende dar a entender el Santo cuando enseña (1) al ejercitante que «cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor; y cuanto más así se allega, mas se dispone para rescebir gracias y dones de la su divina y suma Bondad»?

---

(1) Anotación 20.ª

Una de las grandes cualidades del Santo Patriarca es llamar a cada cosa por su nombre propio. Ahora bien, ¿qué significa, propiamente, el aconsejar al ejercitante que saboree las cosas divinas (1), sino admitir los dones místicos cuando el Señor los conceda? Impropiamente se pueden saborear sin la Mística, pero, siendo el Santo tan ejercitado en ella, ¿es verosímil que excluyera él de tales palabras el sentido más obvio, y cuya realidad estaba casi habitualmente paladeando, con peligro de inducir al ejercitante a inconvenientes y escollos?

Más diré. Difícil sería probar que en muchos preludios de peticiones que el Santo presenta para varios ejercicios de meditación, aun dentro de la primera semana; excluyera, ya que no pretendiera, que el ejercitante, por medio del don de Sabiduría, gustara las cosas divinas (2).

Quien lea sereno tanto las *Reglas* del discernimiento de espíritus, como las varias maneras de hacer la *Elección,* se convencerá, y no podrá menos, de que San Ignacio no olvidaba un momento los dones místicos. Sin éstos, ¿quién será capaz de entender las consolaciones que el alma recibe sin causa humana precedente? (3). ¿Qué es la palabra con que Dios habla directamente al corazón para hacerle entender el estado que deba elegirse? (4). ¿Qué, sino eso, podrán ser los gustos que meditando saboree el alma, no como producto de nuestra actividad, sino porque la virtud divina ilumina nuestra inteligencia? (5). ¿Qué otra cosa pue-

(1) Anotación 2.ª
(2) Meditaciones del Infierno, etc.
(3) De los tres tiempos de la elección.
(4) Ibid.
(5) Anotación 2.ª

den ser las luces con que el Santo encarga que cuente el ejercitante, y que le vendrán por inspiración divina? (1).

La verdad es que si alguno se aferra a interpretar estos documentos sin salir de la oración discursiva, se engaña tan miserablemente como quien pretendiera descifrar los monumentos de Asiria o Egipto sin otro auxiliar que las lenguas vivas modernas.

Hase dicho, y por cierto con gran injusticia, que el Patriarca de Loyola presenta, como fin próximo de su sistema pedagógico, un grado tan sublime de santificación, que los medios no guardan proporción con él. Así tal vez sería si el Santo hubiera reducido a su discípulo dentro del horizonte de la oración discursiva, y cerrándole a la vez todo resquicio por donde poder recibir la luz superior que por ventura le prepare Dios a la hora menos pensada.

Es preciso decirlo muy claro: los documentos que San Ignacio ofrece para el adelantamiento del ejercitante, no consisten sólo en el fin elevado de la más alta perfección, sino también en que no excluye ninguno de los poderosos medios e instrumentos que la Iglesia santa atesora en su seno para volar a tan encumbrada cima.

Por esto mismo, los que al estudiar la escuela ignaciana, la de la Compañía, ponderan la perfección que supone el tercer grado de humildad, la exquisita mortificación de las Reglas XI y XII del Sumario, la heroica obediencia que ha de ser el alma de los hijos de Loyola, y la generosidad con que han de estar dispuestos a *todo*

(1) De los tres binarios.

a costa de la vida, para procurar la mayor gloria de Dios; y después, al fijarse en los medios de que estos disponen para subir tan alto, no se contentan con omitir la contemplación, sino que hablan de ella como de un peso fatigoso y comprometedor según la mente de San Ignacio; estos falsean su espíritu, y mutilan su divino sistema pedagógico.

§ III

SE INSISTE SOBRE LO MISMO

Ahora para conocer del todo que en efecto San Ignacio en sus *Ejercicios* presenta un magisterio completo que abarca la más alta espiritualidad, sin exceptuar la dirección de las almas en que Dios infunde los grados exímios de la Mística estricta, preciso es que al menos con la debida brevedad me detenga a probar que San Ignacio insinuó bastante claramente los mismos actos místicos sin nombrarlos, y que sobre ellos dió las más discretas reglas que orienten a los directores espirituales sobre asunto de suyo tan expuesto no sólo a ilusiones, que esto harto se cree y vocifera, sino también al desdén y a la sistemática incredulidad.

Primeramente, el Santo en la *Anotación segunda* de las que pone para tomar durante los Ejercicios alguna inteligencia..., previene que el ejercitante puede alcanzar conocimiento del asunto que se ha de meditar o contemplar, «quier por la raciocinación propia, quier sea en cuanto *el entendimiento es ilucidado* por la virtud divina» (1).

---

(1) Anotación 2.ª.

En otra parte (1) presenta San Ignacio como modelo a un hombre desasido de toda afición desordenada, que «quiere solamente querer (una cosa) o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina Majestad...», o como dice la edición latina: *prout ad divinum cultum commodius fore, vel ex divino instinctu vel ex rationis dictamine, animadverterit.*

Además, entre los documentos que el gran maestro pone para alcanzar *acertada elección,* dice que el primer tiempo es cuando Dios... así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que le es mostrado...; y el segundo tiempo es, según el Santo, «cuando se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus» (2).

Discurriendo el célebre comentarista P. La Palma sobre estos y otros muchos documentos, hace notar con gran diligencia cómo San Ignacio distingue los actos de la vida espiritual ordinaria y los de la extraordinaria; y dice: «La diferencia que va de unos actos a otros es muy conocida; porque en aquellos se ve mucho de nuestra providencia e industria..., y así también mucho de dificultad para alcanzar el fin que se pretende. En los otros (al contrario) se ve mucha facilidad y suavidad, sucesos súbitos y no pensados, inteligencias, afectos y sentimientos no prevenidos, mayor eficacia para

(1) Punto 3.º de la meditación de los tres binarios.
(2) En los *varios tiempos* para hacer *acertada elección.*

mover, penetrar y elevar el corazón y unirle con Dios; y todo esto en muy breve tiempo; que no tanto parece que nosotros hacemos esta hacienda, cuanto que nos la dan hecha. Y mas parece que nos llevan, que no que vamos...» (1).

La verdad es que para no admitir esta segunda especie de actos, sería preciso negar radicalmente la Moral cristiana y los misterios de la gracia. Bien conozco por lo demás cómo, después de presentar la diferencia entre esos actos y los ordinarios, resta mucho todavía para que podamos formar juicio cabal de la verdadera Mística; pero es cierto que, eso admitido, consta todo lo que pudiera ofrecer alguna dificultad acerca de la mente de San Ignacio sobre la vida extraordinaria, y sobre la importancia que debe dársele en la dirección de las almas.

La médula de los *Ejercicios* no se puede ni aun medianamente conocer, si se prescinde de la efusión de los dones místicos, cuando se llega a los puntos más árduos de ese inspirado libro.

Debo confesar mi ignorancia en no atinar bien a discernir de una parte entre el sistema pedagógico que usa el Santo para guiar al ejercitante desde la ínfima condición del pecador, hasta la virtud acrisolada y perfecta, y de otra entre las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva que la sagrada Tradición ha enseñado para denotar las etapas de la vida espiritual. Tengo para mí que, al publicar sus Ejercicios el gran penitente de la cueva de Manresa, no se le reveló un nuevo molde para formar a los héroes de la perfección. Sin em-

(1) *Camino espiritual,* lib. II, cap. 29.

bargo, ¡con qué admirable prudencia y sabiduría se presentan allí los documentos de salud, y se acomodan a toda clase de personas, sin incurrir, ni en el escollo de menospreciar la meditación discursiva, ni en el otro de tener por mera ociosidad y por indigna de corazones grandes la contemplación! Los verdaderos hijos de San Ignacio han dado y dan claro testimonio de lo que su gran Padre pensaba sobre cosa tan importante; basta citar uno por muchos: el ilustre P. Séñeri, que juzgó un gran deber impugnar con lógica incontrastable esos dos formidables escollos (1).

Y lo que más sorprende en los *Ejercicios,* es cómo su santo autor lleva siempre de frente los dos caminos, del *raciocinio* y de la *divina inspiración;* no porque a ésta se la pretenda fomentar a todo trance, aun sin que Dios quiera infundirla, sino dando en tiempo oportuno la voz de alerta al ejercitante, para que sepa que hay que abrir la puerta franca a Dios que es su dueño absoluto, cuando tenga a bien visitarla y poseerla.

Jamás el gran Maestro, ni aun en las primeras etapas de la conversión, dice al discípulo que no pretenda subir al descanso de la santa paz. Que si hay alguno que se contenta con la confesión, le invita a que deje el retiro, bien que cortés para que no salga de él mal impresionado; pero si se presta a seguir recibiendo los documentos que van tocando en turno, le dispone suavemente para que éntre en el orden preciso de la virtud, y a su tiempo *llegue a obtener algún grado de descanso,* conforme a la gracia que reciba y a la cooperación que ponga.

---

(1) Véase *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, loc. supra cit..

En una palabra, el Santo Patriarca desea mucho que el discípulo se preste a que el Señor obre *inmediatamente* en él (1); y que, abstraído de todo lo que pueda perturbarle, «se actúe en la única cosa necesaria, en orden a hacerse apto para se acercar y llegar a su Criador y Señor» (2).

No se puede negar que varios escritores se han engañado juzgando los *Ejercicios de San Ignacio,* como si en todos ellos predominara un método puramente acompasado, frío y descarnado de todo sentimiento y afección. Los que así han criticado ese libro de oro, digámoslo con la debida calma y modestia, ni conocen al Santo ni a su escuela, tal como está reflejada en la Compañía, a la cual llamaba San Francisco Javier *societas amoris.*

¡Qué celo el del Santo Fundador para hacer que el ejercitante busque a Dios en paz! (3), y ¡con qué encarecimiento insiste en que no rehuse sentir y gustar internamente de las cosas (4) que sean objeto de la consideración, recomendándole que allí descanse y haga pausa, sin desear a todo trance pasar adelante! (5).

Y ¿habrá quien tenga por mero formulismo el sistema pedagógico de San Ignacio? Si así fuera, ¿cómo hubiera sido posible encerrar dentro de los Ejercicios aquella Regla (6), según la cual sólo es de Dios Nuestro Señor dar consolación al ánima sin causa prece-

---

(1) Anot. 15.
(2) Anot. 20.
(3) Meditación de los tres binarios.
(4) Anot. 2.ª
(5) 3.er ejercicio de la 1.ª semana; véase también los modos de orar del Santo.
(6) La 2.ª de discreción de espíritus de la 2.ª semana.

dente... «trayéndola toda en amor de la su Divina Majestad, etc.»?

Pero donde el Santo ostenta su predilección para con la luz mística en el libro de los *Ejercicios,* es *en los tiempos,* como él dice, *para hacer buena y santa elección.* Sería larga tarea detenernos minuciosamente en este punto. Lo que puede asegurarse en general es que varios de los documentos allí estampados, precisamente los que dan más seguridad al alma para elegir acertadamente, están impregnados con tanta virtud del espíritu místico, que apenas dejan lugar al uso de la razón para que sepa el ejercitante por dónde va llevado del mismo Dios; y falta poco para que el Santo compare la vocación que describe, con la de los Apóstoles a quienes dirigía Jesús esta divina palabra: «seguidme».

Ahora bien, estos arcanos del divino llamamiento, ¿pueden entenderse sin las luces de la Mística?

Por último, es muy de notar que esta misma doctrina la practicó el Santo en la Dirección que imprimió a sus hijos predilectos.

Al llegar aquí es indispensable que, como hacen otros muchos que pretenden probar hasta dónde el Santo Patriarca dió importancia a los dones místicos para la perfección (lo cual es precisamente nuestro intento principal), copiemos parte de una preciosa carta escrita por él mismo (1).

Aconseja San Ignacio a San Francisco de Borja que omita algunas penitencias corporales, y añade que «es mucho mejor dejarlo, y en lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre, buscar mas inmediatamente al Señor

(1) *Cartas de S. Ignacio de Loyola,* t. II, pp. 107 seqs.

de todos, es a saber, sus santísimos dones, así como una infusión o gotas de lágrimas, agora sea, primero, sobre los pecados propios o ajenos, agora sea, segundo, en los misterios de Cristo Nuestro Señor en esta vida o en la otra, agora sea, tercero, en consideración o amor de las Personas Divinas; y tanto son de mayor valor y precio, cuanto son en pensar y considerar mas alto. Y aunque en sí el tercero sea mas perfecto que el segundo, y el segundo mas que el primero, aquella parte es mucho mejor para cualquiera individuo, donde Dios Nuestro Señor mas se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales, porque ve y sabe lo que más le conviene, y como quien todo lo sabe le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su divina gracia, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras, para caminar por la que le es mas declarada, mas felice y bienaventurada en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin, abrazados y unidos con los tales santísimos dones. Los cuales entiendo seer aquellos que no están en nuestra propia potestad para tenerlos cuando queramos, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien: así como son, ordenando y mirando a la su Divina Majestad, intensión de fee, de esperanza y de caridad, gozo y reposo espiritual, lágrimas, consolacion intensa, elevacion de mente, impresiones, iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones, con humildad y reverencia a la nuestra Santa Madre Iglesia, y a los gobernadores y Doctores puestos en ella. Cualquiera de todos estos santísimos dones se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar

los tales dones o parte de ellos. No quiero decir que solamente por la complacencia o delectación dellos los hayamos de buscar, mas *conosciendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino, de modo que tanto deseemos los tales dones o parte dellos y gracias asi espirituales, cuanto nos puedan ayudar, a mayor gloria divina.* Y así cuando el cuerpo por los demasiados trabajos se pone en peligro, es lo mas sano por actos del entendimiento y con otros mediocres ejercicios buscarlos; porque no solamente la ánima sea sana, mas la mente seyendo sana *in corpore sano,* todo será mas sano y mas dispuesto para mayor servicio divino».

Repárese en que el Santo afirma que sin esos dones divinos, todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas. Luego da a entender bien claramente que sin esos dones no se consigue fácilmente la perfección (1). No creo que pueda decirse más clara la doctrina que defendemos.

Resulta, pues, de todo lo expuesto, que San Ignacio jamás desechó la luz amorosa de la Mística; pero no se debe olvidar que había sido colocado por la divina Providencia como centinela avanzado de la Compañía contra las torpes ilusiones de los alumbrados, tanto como contra las huestes de la llamada Reforma. Sabedor por

---

(1) La única dificultad podría ser acerca de la naturaleza de esos dones; pero ¿no es señal, al menos muy probable, de que San Ignacio se refiere a los que son místicos, cuando afirma que no podemos tenerlos cuando queramos, y trata de la elevación de la mente, de las iluminaciones, de los gustos y sentidos espirituales, etc.?

experiencia como pocos de la sublimidad de la Mística, confesémoslo, parece el Santo más admirable cuando iluminado todavía su rostro, como sucedía habitualmente, con los resplandores de la contemplación, sabe con grandeza de alma sobreponerse cuanto es posible a las influencias portentosas de Dios, y pasa al despacho de los asuntos varios y complicados con las pequeñeces y miserias de este mundo; y al resolverlos de palabra o por escrito, cualquiera que no hubiese penetrado antes en aquella grande alma, creería encontrarse con un hombre avezado a los pormenores de la vida real, sin tener la primera noticia siquiera de otros horizontes sobrenaturales y divinos.

Lo cierto es que puesto en funciones de primer General de la Compañía, es decir, cuando extiende su mirada por el mundo entero, diríase que no cuenta con otro auxiliar para la colosal obra de la legislación de su Instituto y para la dirección de sus hijos, que esa prudencia humana, dispuesta a la resolución de cada dificultad por el procedimiento frío de *la reducción al imposible.*

Y, sin embargo, aquel gigante acaba de bajar del monte: todavía en su rostro aparecen las huellas del espíritu de Dios; sino que disimula y al parecer esconde la luz de la razón superior; y aunque conforme a ella piensa interiormente, al exterior no se mueve sino por razones de prudencia humana.

Sería digno de consideración el saber lo que el Santo Padre atesoraba de amor y ternura dentro de su alma para con algún hijo suyo, por ventura de gran espíritu, pero no tan recatado como él para dejarse llevar en el gobierno, de los motivos sobrenaturales,

y por lo mismo denunciado ante el Prepósito General de todos los del Instituto. El Santo conocería las raras prendas de aquel presunto reo: le abrazaría interiormente sin que él lo advirtiese; pero fiel a su criterio, le juzgaría como si alguna falta tuviera que expiar el que tal vez había obrado heróicamente.

Más aún: el Santo tuvo alma grande para hacer que prevaleciera ese criterio en las Constituciones, tanto como era preciso en aquella época triste, para cerrar la puerta a las trapacerías y embaucamientos, no sólo mientras él vivió, sino aun después, hasta que más felices tiempos sucediesen a las supercherías del quietismo.

Lo diré sin rebozo: una de las cosas que me han parecido más difíciles en la historia de la Iglesia, es apreciar en su justo valor hasta qué punto convino que en el siglo XVI aparentemente se prescindiese de la contemplación mística para juzgar a las cosas y a los hombres. Y no vale decir que la mística contemplación propiamente dicha se distingue esencialmente del *profetismo* y *revelacionismo*. Así es verdad por dicha nuestra; y nos cansamos de proclamarlo muy alto en todo nuestro humilde estudio. Pero, ¿tan fácil le parece a alguno hacer que penetrara esa distinción en los siglos XVI y siguientes, cuando hoy mismo, en el siglo XX, hay todavía pocos capaces de reconocerla y entenderla?

Casos prácticos innumerables podrían alegarse en confirmación de esa verdad; pero no parece oportuno alegarlos ahora. Baste, pues, decir que por lo mismo no es de extrañar que desde el siglo XVI hasta el presente muchos fuesen víctimas de prejuicios fomentados

al amparo de la ignorancia mezclada con una gran dosis de verdadero y santo celo. Pero entiéndase bien: durante la vida de San Ignacio, prevaleció por imperioso y gravísimo deber el sistema de estar alerta contra la invasión de la exagerada tendencia a juzgarlo todo como sobrenatural y místico. Dentro de la Compañía vela en la atalaya su primer General, iluminado con la Mística como el que más, para que no pudiera inspirar desconfianzas ni recelos. Él es en el seno de esta Orden sagrada, lo que el santo Oficio está llamado a ser fuera, en la Iglesia española: ni el santo Patriarca ni el santo Oficio condenan sistemáticamente los frutos de la vida contemplativa; pero sujetan a severo examen las doctrinas y los hombres.

En su tiempo, ni aquéllas ni éstos sufren, después de bien probados. ¿Pasado este período, continuó ese sistema preventivo, por evitar mayores males? ¿Se guardó, como antes, el justo medio, por lo que toca a los escritores particulares, dentro y fuera de España?

Cuestión árdua parece ésta, para tratarla de ligero como aquí únicamente podría hacerse, dado el plan de la presente obra.

Concretándonos, pues, a nuestro asunto, lo cierto es que el espíritu de San Ignacio, y el de la Compañía, no se entiende en lo que atesora de más delicado, si se prescinde de la contemplación.

Para convencernos de ello, bastaría atender a que la Compañía es Religión de vida mixta, uno de cuyos elementos esenciales, el alma que da vida a las obras exteriores, es la contemplación. Esta podrá suplirse, y se suple a veces durante cierto tiempo y en ocasiones determinadas, por la oración cualquiera que ella

sea; pero de suyo la oración contemplativa es la única que llena cumplidamente ese requisito según la Providencia ordinaria.

No es sólo esto: para entender la importancia que San Ignacio dió a los dones místicos, es preciso leer entre líneas el libro de los *Ejercicios,* las Constituciones y Reglas, sus Cartas y cuantos documentos salieron de su pluma. El Santo no toma nunca la contemplación en sentido estricto; pero este silencio no hay que atribuirlo sólo a la prudente reserva que se impuso, y de que al punto se tratará: hay que tener en cuenta que el tecnicismo místico no se fijó hasta poco después por Santa Teresa y San Juan de la Cruz, como saben cuantos conocen algo este asunto. Y tal razón, aun prescindiendo de otras, nos da la clave para entender qué es lo que San Ignacio quiere significar al decir que cuanto más uno se una con Dios, tanto más dispuesto se hallará para recibir *in dies* mayores gracias y *dones espirituales* (1). Palabras como estas se pueden alegar innumerables del Santo, y que expresan lo mismo.

Hay que confesar, sin embargo, que ni esto explica del todo su silencio.

§ IV

LA PRUDENTE RESERVA DE SAN IGNACIO

Formidable era el iluminismo en España y fuera de ella, cuando el santo Patriarca fundaba la Compañía de Jesús. ¿Cómo prevenir a su amada Religión de tal

(1) P. Denis, *Comment. in Exercitia spirit. Sti. Ignatii*, annot. 20.

contagio? Obrando como obró, es decir, dando a los dones místicos la importancia que tienen en el orden de la santificación, pero sin nombrarlos expresamente, para evitar que sus hijos se dejasen arrastrar de la golosina espiritual, y así olvidasen la mortificación.

A esta sí que invoca bajo nombres diferentes, y la concede los más grandes honores que se pueden conceder a una virtud para alcanzar la perfección. Como si dijera: «Sed, hijos míos, mortificados; que si esto hacéis, con la mortificación vendrán a vosotros los demás dones, sin los cuales la perfección no se alcanza fácilmente. No olvidéis, sin embargo, que nuestras fuerzas son flacas; ni hemos de confiar en que Dios haga en el orden espiritual de nuestra santificación la maravilla de llegar uno a ser perfecto sin los dones eximios que la divina Providencia estableció para ello».

Indudablemente la posición de San Ignacio no podía ser más comprometida, cuando empezó a dar a conocer su magisterio espiritual. Mas con la asistencia especialísima de Dios salva tan formidables escollos.

Frente al iluminismo, ostenta la importancia de la mortificación ascética que este despreciaba; y además sin mutilar el plan divino de la santificación, al aconsejar cómo los amantes de la vida perfecta debían alcanzarla, presenta los dones místicos como el medio mas potente para llegar a ese fin. ¿Qué tiene que objetarse contra esta eximia prudencia? Los que hoy, cuando ha desaparecido el escollo del quietismo, no hacen sino exagerar la importancia de la Mística, a la vez que mas o menos encubiertamente vituperan la conducta de la Compañía, ¿hubieran salvado los grandes peligros del siglo XVI, de modo tan feliz como lo hizo San Ignacio?

Justo es, pues, que sus hijos se inspiren en la conducta de tan gran Padre en el siglo presente.

§ V

DOCUMENTOS TEÓRICOS Y REGLA DE CONDUCTA QUE NOS ENSEÑÓ DEFINITIVAMENTE SAN IGNACIO

Lo primero que en el Santo hemos de notar, es que, así como no falta quien, para hacer el panegírico de un siervo de Dios, acude al argumento de altos dones de oración; él acudía al de la abnegación y mortificación, para juzgarle con acierto. Y tal es aún hoy la tradición bendita de la Compañía. Pero entiéndase bien, porque las grandes máximas de los santos, cuanto tienen de trascendentales, pueden prestarse a equívocos si se interpretan mal. Vayamos por partes, para evitar toda exageración.

I. *Mortificación.*—En toda la primera semana de los *Ejercicios* una cosa que podremos llamar principal, exige el Santo del ejercitante: arrancar de su alma todo lo que es pecado, desorden de sus afectos, amor del mundo. En la segunda le presenta la Cruz, y la carga sobre sus hombros, sea quien sea, para que emprenda la lucha contra la sensualidad, el amor carnal, el amor del mundo. Según el divino modelo que le pone ante su vista, ¿quién puede dudar que en el sistema pedagógico de San Ignacio todo converge a la Cruz?

Fácil es que, por la flaqueza natural, el ejercitante viendo en lontananza la cruz que le ofrece Cristo, tiem-

ble y se acobarde. Para ocurrir a este peligro, el Santo le encarga que la pida (1).

Y a fin de confirmarle en la elección ya hecha, le da la tercera semana en que medite siempre la Pasión.

¿A qué fijarnos de nuevo en las Reglas que el Santo dió a sus hijos para que se ejerciten cuanto puedan en la mortificación y abnegación?

II. *Medios para la mortificación.* — El Santo cuenta con la gracia y la cooperación del hombre en la oración, que han de ser proporcionadas al grado de virtud perfecta para el cual Dios elija a cada uno.

La perfección que exige de sus hijos, ha de ser tal como se describe en el tercer grado de humildad, y en las Reglas 11.ª y 12.ª, etc., del Sumario, Por consiguiente, San Ignacio que es el arquitecto de la gran fábrica moral, de la Institución grandiosa que se llama la Compañía, supone que Dios dará gracia proporcionada, y que sus hijos han de cooperar con una fidelidad grande en la oración. ¿Hasta qué punto?

En cuanto a lo que se acaba de indicar de la gracia estemos tranquilos: *Dios es fiel.*

En cuanto a la oración cooperadora del jesuíta, San Ignacio da por supuesto que los hombres de la Compañía han de salir de las pruebas que se les conceden para su formación tan bien dispuestos, que después, soldados como son y soldados activos siempre hasta morir, se hallen tan habituados a orar, que, donde quiera que militen, ya estudiando y encaneciendo en las bibliotecas, ya frente a los herejes, ora entre grandes muchedumbres de creyentes, de infieles o de apóstatas, cuen-

---

(1) *Los tres binarios.* (Nota).

ten con tal facilidad de actuarse y recogerse en Dios, que no necesiten para ello retirarse a la soledad.

Este ejercicio, lo parece al menos, es el gran don de la oración: yo no concibo otro mayor. Y, vuelvo a decirlo, San Ignacio supone que a sus hijos les viene ese don, sobre todo cuando hayan terminado sus probaciones.

Ahora bien, por dos caminos puede venir: o después de haber experimentado y recibido otros dones grandes de oración, o sin ellos. En el primer caso, no sólo a los hombres ya maduros y graves, sino hasta a los estudiantes y a todos, les será fácil reducir a la práctica el encargo de hallar a Dios presente en la variedad de las cosas.

Mas cuando no han precedido esos dones, lejos de ser fácil, es muy difícil, y muchas veces imposible, hallar a Dios como por hábito entre las cosas que nos rodean.

Para comprobarlo, apelo a la experiencia universal y constante: recójase cada uno dentro de sí; y el que sea sincero, que conteste si es verdad lo que se acaba de expresar.

Un medio concibo para ello sin los dones místicos (hablemos ya con claridad): ese medio es que Dios haga en alguno un esfuerzo omnipotente de su gracia, para que entre el movimiento de la vida activa tenga, como por hábito, presente a Dios, y esforzándose, a la vez que en guerrear y sudar y enseñar y resistir las amenazas y halagos, y si es preciso la muerte, él esté actuado en Dios, orando. Lo repito: sin esta maravilla de la gracia, quien conozca algo al hombre, si no se empeña en hablar por decir algo, tiene que confesar que es imposible.

San Ignacio lo tuvo por fácil, de tal suerte que para ese trato familiar y como habitual con Dios, no hubiera que hacer esfuerzos. Luego contó con los dones místicos como cosa corriente.

¿Pretendemos afirmar con esto que infaliblemente San Ignacio cuenta con estos dones para sus hijos, y para cuantos aspiren seriamente a una alta perfección? De ningún modo: supone la regla y la conducta general, y el orden de la Providencia ordinaria; en la inteligencia de que Dios cuando no ayude así para la alta perfección, sin dejar de exigir gran fidelidad de parte del hombre, Él se reserva conceder una gracia eximia tanto más excelente en cierto modo, cuanto más encerrado queda el aspirante dentro de la gracia ordinaria.

Y así contestamos a los que de grado o por fuerza, casi no dejan nunca de echarnos en cara que no se debe llevar a todos por un solo camino, el de la contemplación.

Esto es verdad; pero igualmente lo es que tampoco se debe querer llevar a todos por meditación.

Ambos extremos, que no sólo uno, combatió (según ya hemos dicho) el sabio P. Séñeri; así como es preciso también tener presente que, si ha habido grandes ilusiones en ir por la contemplación a Dios, no menos las hay en creer, como creen varios, que por la meditación se alcanza siempre todo en la vida espiritual.

CAPÍTULO II

Síntesis de la doctrina y de la práctica de San Ignacio acerca de la contemplación

Proposición I

«*El libro de los* Ejercicios espirituales *no contiene, ni era conveniente que contuviera, la teoría de la contemplación mística*».

La primera parte de esta proposición está patente a quien quiera que lea ese libro; el cual no enseña los principios especulativos de la Mística doctrinal, como no enseña tampoco otros muchos principios teóricos que los tratadistas de Ascética y Mística suelen presentar en sus obras para la exposición clara del plan que se proponen desenvolver.

En la segunda parte de la proposición sí que es preciso nos detengamos un poco más.

No convenía que San Ignacio en su libro expusiera la teoría de la contemplación mística, como no conviene que ningún escritor salga del plan que se ha prefijado para tratar asuntos que son a él extraños, por impor-

tantes que sean, cuando esa exposición no conduce al fin propuesto, sino que le contraría.

La exposición teórica de la Mística doctrinal, con ser tan importante, es cierto que no entró ni podía entrar en el plan que San Ignacio tuvo o recibió de Dios para escribir sus *Ejercicios espirituales*.

Este libro según los designios de su autor, no es obra especulativa y científica, sino eminentemente práctica; y así no hay que esperar que en él se encuentren bellas teorías, por cierto necesarias en otro género de escritos, pero que en éste serían de tal manera supérfluas que bastarían por sí solas para desnaturalizarle y privarle de ese magisterio celestial con que suele penetrar y triunfar de todo prejuicio y desconfianza, por arraigados que estén en los corazones más rebeldes.

Si queremos por nosotros mismos conocer cuán árdua tarea será juntar en un mismo libro la inspiración y la reflexión científica, ordinariamente inseparable del género didáctico, no tenemos más que tomar en nuestras manos una de tantas obras en que sus autores, sin salir de la más alta espiritualidad, tienden a unir la descripción de las místicas experiencias propias con el frío conceptualismo teórico de tan elevados dones; y veremos que el estilo armonioso y chispeante con relumbres como de gloria mientras retrata las ascensiones del alma, se precipita después y se hunde en el polvo de la ciencia humana.

Precisamente a causa de esto ciertas obras, por otra parte dignas de la más profunda veneración, han sufrido ataques formidables de los críticos y sabios, contagiados con el virus del jansenismo.

No pretendo, ni hace falta, discutir si a fin de vencer estas dificultades, se necesitaría que la inspiración penetrara en los dominios de la misma ciencia para triunfar de ella y apoderarse de sus tesoros y alcanzar por vista cuanto los sabios trabajosamente apenas hubieran ido vislumbrando por el raciocinio.

Paréceme que siendo así, la inspirada exposición de los arcanos de la Mística en el libro de los *Ejercicios* no sería nota discordante en esta obra, pero ¿quién se atreverá a acusar a Dios porque no inspiró para ello a San Ignacio?

Santa Teresa juntó en sí todo eso por maravilloso magisterio en la más encumbrada de las ciencias. San Ignacio no recibió este don para comunicarlo a los demás, sino en otro orden muy diferente, más necesario y más práctico. Al fin Dios en su alta Providencia reparte como quiere sus gracias sin ser deudor a nadie, para que nadie se queje si algo le falta, para que nadie presuma si recibe lo que no tenía derecho a recibir.

Proposición II

«*La tarea de los hijos de la Compañía comentando los* Ejercicios, *o en obras aparte, ha suplido abundantemente la omisión prudentísima y sabia de San Ignacio acerca de la contemplación*».

Esto que se nota en el libro de San Ignacio acerca de la Mística doctrinal, y que de ser verdadero vacío como algunos lo llaman, por más que nosotros no lo juzguemos tal, no hay por qué disimularlo, se han

creído los hijos del gran Patriarca obligados a llenarle, no sólo escribiendo muchos tratados aparte de los *Ejercicios* (como han hecho muchos doctores dentro y fuera de las Órdenes religiosas), sino, lo que es más de notar, comentando y exponiendo los mismos *Ejercicios*.

En estos comentarios, que son innumerables, así como sus autores juzgan prestar un obsequio a San Ignacio desentrañando el plan de los Ejercicios, v. gr., el fruto especial de cada una de las meditaciones, el sentido de todas las anotaciones y reglas, ya para pensar bien con la Iglesia, ya para discernir con prudencia los espíritus, en una palabra, cuanto puede probar la conformidad de las doctrinas y máximas del Santo con los principios de la Ascética sana y castiza; así también los que más honda y radicalmente exponen la síntesis de todo el libro, no se contentan con tratar de la meditación, sino que declaran más o menos extensamente cuanto puede dar luz para que el lector entienda lo que es la contemplación, su naturaleza, sus especies, sus principios, sus efectos y hasta sus grados.

Todo esto prueba que San Ignacio se contentó con sembrar en su libro el germen de la Mística, que otros, y principalmente sus hijos, habrían de ir desenvolviendo después en tiempo oportuno, no como quien de nuevo y por cuenta propia presenta la doctrina, porque esta tarea no es propia de un comentarista, sino como quien se limita a interpretar lo mismo que ya encuentra más o menos indicado o simplemente bosquejado.

Pero no es sólo esto. Muchos hijos del santo Patriarca, por otra parte sabios de primer orden según lo han reconocido los críticos de todas las escuelas, no se

han contentado con plegarse a la tarea de meros comentaristas, sino que han escrito muchos tratados excelentes acerca de la contemplación, desde la más imperfecta hasta la más encumbrada.

Ahora bien, ¿habrá alguno que se atreva a decir que los Padres más notables de la Compañía, como Suárez, Alvarez de Paz, Lesio, Belarmino, Nadal, Sandei o Van der Sadt, La Puente, La Palma, Le Gaudier, Gagliardi, Denis y otros muchos antiguos y modernos, obraron mal porque dilucidaron lo que San Ignacio no había sino insinuado, o porque, siguiendo las huellas de la sagrada tradición eclesiástica, tuvieron a bien dar a conocer en sus obras aparte o en sus comentarios, los frutos preciosos de la contemplación?

Proposición III

«*San Ignacio no enseñó ni pudo enseñar método alguno conforme al cual el ejercitante sea introducido en la práctica de la Mística experimental*».

Hasta aquí se ha expuesto lo que el gran Patriarca de Loyola conforme a los divinos designios omitió en su libro de los *Ejercicios* acerca de la teoría de la Mística, y que hubiera podido no omitir, a ser elegido por Dios para esa misión.

La proposición presente en cambio expresa lo que San Ignacio no hizo ni pudo hacer acerca de las enseñanzas de la Mística.

Para demostrarla digamos en primer lugar que el Santo al obrar así procedió en perfecta conformidad

con la universal tradición de la Iglesia. Sería inútil detenerme en este punto, que no niegan más que los quietistas y aquellos que, sin atreverse a presentarse como tales, dan bien a entender contra su voluntad la simpatía que sienten hacia ese ídolo que consiste en *dejar hacer* dentro de sí mismos, no sé si a Dios, al mundo o a la carne, y que contraría, no ya a la Mística, sino a la verdadera Ascética, con la cual tiene que reconciliarse el quietismo antes de pensar en otras regiones elevadas, como ciertos herejes necesitan recobrar la fe y la gracia antes de aspirar al amor puro y desinteresado y a los *heróicos absurdos* de los grandes contemplativos.

Esta admirable conducta del Patriarca de Loyola va también conforme en todo con los principios de la teología mística, según los cuales para la contemplación extraordinaria no valen industrias o diligencias que para alcanzarla se pongan en práctica; antes por la soberbia y engreimiento que estas suponen, serán capaces de cerrar las puertas de la generosa bondad divina, aun al mismo a quien por ventura Dios hubiera sin ese obstáculo henchido con los dones místicos; porque tal manera de proceder es, como asegura Santa Teresa, levantarse el alma a donde no puede ni debe, y juzgarse digna de que el Señor la regale con sus más preciadas mercedes.

Aun para la contemplación *ordinaria,* que muchos llaman *adquirida,* todos los maestros de espíritu encargan la necesidad de proceder con el recato y comedimiento propios del que, al aspirar a un favor, tiene que pensar, desear y obrar como quien no tiene derecho absoluto a recibirle, y hasta ignora si le convendrá

poseerlo o le perjudicará; puesto que, si bien esta misma contemplación de suyo es también don precioso, pero nadie sabe si para uno en particular será nocivo, o podrá ventajosamente suplirse por otros según los divinos designios de la alta Providencia divina.

Según esto, juzgue el lector si San Ignacio procedió con prudencia admirable cuando ni una vez siquiera mencionó en sus *Ejercicios la práctica de la contemplación.*

Sólo el quietismo por medio de Malaval (u otros al modo) pudo atreverse a escribir una «práctica fácil para levantar el alma a la contemplación». Y así se muestra una vez mas la diametral oposición entre San Ignacio y los quietistas.

Y siguiendo las huellas del santo Fundador, nadie extrañará que un hijo suyo juzgue poco convenientes tales títulos u otros parecidos cuando se aplican a tratados de teología mística, por más que puedan alegarse explicaciones satisfactorias que de algún modo los justifiquen o hagan plausibles, en algún caso excepcional.

La obra del P. Godinez, por ejemplo, se intitula *Práctica de la teología mística,* y con el mismo título apareció después la extensa del P. La Reguera, por no hablar tambien de la del P. benedictino Schram, que, según él mismo confiesa, no hizo más que reducir a compendio los dos enormes volúmenes en folio de dicho P. La Reguera.

En estas obras a pesar de su título no se pretende ni en una sola página defender la doctrina pestilente del quietismo, sino que por el contrario se la impugna hasta la saciedad.

Y así el título que llevan no se verifica mas que en

cuanto describen mas o menos felizmente las operaciones y grados de la Mística experimental: cosa por cierto muy diferente de las pretensiones absurdas del molinosismo.

Proposición IV

San Ignacio abarcó, cuanto era posible y convenía, el magisterio práctico de la más alta espiritualidad, especialmente la que es propia de la vida mixta; y prepara, cuanto puede ser, al ejercitante para la práctica de la contemplación, suponiendo que esa sea la voluntad divina.

Después de haber visto cómo San Ignacio logró evitar los grandes escollos que rodean la morada feliz de la Mística, justo es que estudiemos cómo su magisterio abarcó toda la espiritualidad que cabe dentro de la Iglesia católica, por alto que sea el vuelo que tome un alma movida del espíritu de Dios para unirse con su último fin.

No puede dudarse: el libro de los *Ejercicios espirituales* contiene todo el magisterio práctico que puede desearse para dirigir a cualquiera por la senda de la oración, desde las ínfimas regiones de la Ascética hasta el mas sublime espiritualismo místico, y salvando los peligros que la Mística, por la flaqueza inherente a la humana condición, puede ofrecer a la más alta perfección de la vida *mixta*.

He procurado formular de una vez la tésis precedente, de suyo compleja, para que se aprecie la síntesis de cuanto resta por decir en este asunto, que deseo tratar

con el amor de un hijo agradecido y el intéres propio de asunto tan importante.

Vayamos por partes.

Por lo que toca a la meditación, San Ignacio no sólo trata con elevado magisterio y admirable pericia cuanto se refiere a la mas perfecta práctica de orar mentalmente por el ejercicio que el Santo llama de las tres potencias (en esto se hallan todos conformes), sino que además enseñó un método de meditar que sobre ser llano, sencillo, sólido y libre de ilusiones, dispone a los que según él proceden, y contando siempre con la divina ayuda y beneplácito, no por casualidad, sino por su misma naturaleza, al ejercicio alto y mas noble de la contemplación.

La verdad es que, como enseña el P. Le Gaudier (1), los que meditan según el método de San Ignacio no es posible que dejen de aprovechar en la verdadera pureza del alma, en la mortificación y en todas las virtudes: requisito sin el cual no es posible la contemplación; y por otra parte, como la contemplación es la mirada sencilla de la verdad divina que antes por el discurso de la meditación habia sido objeto de la misma facultad, resulta que mediante el divino auxilio no es difícil que el discurso ceda su lugar a la intuición, y que la voluntad se actúe en muy puro y ardiente amor, alcanzando el santo reposo propio de la contemplación ordinaria.

Lo más notable en este caso es que San Ignacio no sólo enseñó un método de meditación que por su natu-

---

(1) *De Perfectione vitae spiritualis*, part. V, sect. 3, c. 16.

raleza lleva a la contemplación, sino que además con toda reflexión se propuso ese nobilísimo fin.

Este gran maestro de espíritu no se propuso este fin, así puede juzgarse de su grande alma, como uno de los más principales a donde iban enderezados sus grandes anhelos; como tampoco parece que se propuso principalmente disponer al ejercitante para que alcanzase la perfección sucesiva que es propia de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva. Pero así como es innegable que el santo Patriarca tuvo en cuenta esta clásica división, amparada por la Iglesia contra el quietismo; así hay que convenir en que, conocedor como pocos de los frutos de la más alta contemplación, desde el principio hasta el fin de los *Ejercicios* no se olvida de preparar al ejercitante de la manera práctica que es posible según Dios, a la contemplación ordinaria, por si tiene a bien el Señor concederla.

Así lo aseguran los doctores de la Compañía más sabios, más experimentados y más célebres en el conocimiento del espíritu del santo Padre.

Lejos de cerrar San Ignacio la puerta a la contemplación, el eximio P. Suárez demuestra cómo el Santo «provee suficientemente a todos los estados y órdenes de la vida espiritual; porque no se omitió en estos ejercicios el último grado de contemplación, sino que se enseñó e insinuó cuanto era conveniente hacerlo para que cada uno se ejercite y ponga en juego su industria según dicte la prudencia» (1). Y después de haber probado el eximio Doctor esta tésis, concluye: «nuestro Padre Ignacio al tocar este grado último de la contem-

(1) *De Relig.*, l. 9, c. 6, n. 1209.

plación, propuso bastante lo que pertenece al principio, forma y materia de la misma contemplación; y se contentó con poner a los sabios en ese camino, pues lo demás es cosa que toca más al magisterio del Espíritu Santo que al del hombre».

Más dice y más adelante va sobre este punto el grave y reflexivo P. La Palma en su *Camino espiritual,* cuando para declarar la mente de San Ignacio, pone este epígrafe al c. 7 del libro 3.º: «que desde el principio pretende nuestro santo Padre ir disponiendo al ejercitante al modo de contemplar». Palabras son estas que si ahora se dijeran por primera vez, no sé cómo serían recibidas. La manera cómo el P. La Palma prueba este aserto es la siguiente: después de hacer ver la semejanza que hay entre la contemplación y el obrar de los sentidos, añade: «Por aquí se descubre el intento que N. S. Padre tuvo cuando en todos los días de los Ejercicios la última hora de oración quiso que fuese la aplicación de los sentidos sobre la primera y segunda contemplación. Porque clara cosa es que no habla de los cinco sentidos corporales, sino que habla del entendimiento que ha de volver a las primeras meditaciones sin discurso ni trabajo, sino con aquella facilidad y suavidad que obran los sentidos acerca de sus objetos cuando los tienen presentes. Sácase esto, lo primero, porque el mismo santo Padre los llama, no sentidos corporales sino sentidos de la imaginación, como lo dice en la 4.ª contemplación de la 2.ª semana... Lo segundo, porque las cosas a que dice debemos atender son altísimas, y que apenas las alcanza el entendimiento cuando está en profunda contemplación». Por último, y para evitar prolijidad, después de expresar

cómo esta doctrina sirve principalmente a los ya perfectos; todavía para consuelo de los que principian, dice lo siguiente: «Aquí es mucho de considerar el arte y prudencia con que el santo Padre acude a esta flaqueza... de los que comienzan. La primera vez que pone en práctica este modo de orar es acerca de las penas del infierno... a que es muy facil aplicar la atención...»

Agréguese a todo esto que el P. La Puente en la *Vida del P. Baltasar Alvarez* (1), viene a confirmarnos en lo mismo. Preséntase el venerable biógrafo a sí mismo la dificultad de que este modo de oración (la contemplación) parece apartar de la común institución en el modo de orar que enseñó nuestro Padre San Ignacio. A lo cual contesta: «que por medio de la meditación se alcanza la quietud de la contemplación; y el autor de los *Ejercicios* salió de ellos por especial gracia a este modo... Y esto es conforme a lo que dice nuestro Padre San Ignacio en las adiciones de sus *Ejercicios,* que en el punto donde halláremos la devoción... allí paremos sin ansias de pasar adelante hasta satisfacernos».

A esta prueba añade el P. La Reguera (2) otras varias que omito por quedar insinuadas anteriormente. Sólo indicaré, para que no se incurra en exageraciones, que este libro de oro de los *Ejercicios* de San Ignacio a pesar de toda su excelencia y sublimidad, como consta de la aprobación de la Santa Sede y de innumerables alabanzas que, como a pocos, han tributado los Santos;

---

(1) C. 41, § XI.
(2) L. cit., § 6.

según advierte oportunamente el P. Surin (1) no es de tal naturaleza que siempre que uno quiera buscar y unirse a Dios en la oración, deba toda su vida tomar las mismas meditaciones y seguir el mismo método que fija en él San Ignacio; sino que puede dar santa libertad a su espíritu y tomar otros asuntos sin que por eso se pueda decir que deja de hacer los ejercicios. Por último el P. Denis, moderno comentarista de los Ejercicios, escribe de la contemplación ordinaria, lo siguiente: *De ea aperte et expresse tradit Ignatius:* «De esta clara y expresamente trata San Ignacio» (2).

No puedo tampoco dejar de alegar la autoridad del P. Le Gaudier (3) que dice que el Beato Ignacio en los ejercicios que puso *de los pecados,* hace mención de los afectos que pertenecen a la contemplación, y esto, por lo que toca a la admiración, en el segundo ejercicio, es enteramente manifiesto. Es mas: en el primero prescribe una manera de meditar que segura y fácilmente lleva como de la mano a la contemplación, de tal suerte que por maravilla seguirá uno ese método, sin que sea levantado a la contemplación.

Y si esto sucede en la primera semana, claro está que más y mejor sucederá en la segunda..., principalmente cuando el beato Padre enseña que durante ella se debe pedir y desear aquel amor más ardiente y anhelo grande de imitar a Jesucristo, los cuales, en verdad, no pueden alcanzarse sin verdadera contemplación.

Por último, y para no citar otros muchos comen-

---

(1) *Traité de l'amour de Dieu,* l. 2, c. 10.
(2) Obra cit., t. 1, págs. 8 y 9.
(3) Obra cit., part. II, sec. 3, cap. 4.

taristas, el docto P. Gagliardi, después de asentar que San Ignacio nada quiso enseñar de las *revelaciones,* que son en gran manera ajenas de nuestro Instituto y expuestas a muchas ilusiones; todavía distinguiendo entre esos actos que atribuye a la memoria extraordinariamente movida de Dios, y (lo que es muy de notar para instrucción de los que todo lo confunden) otros actos que el Señor comunica al entendimiento y a la voluntad a manera de divinas influencias e inspiraciones con que súbitamente es levantada y encendida el alma hacia Dios; añade lo siguiente: «Estos actos son muy excelentes y dignos de consideración, como frutos que son los mas preciosos de toda la oracion, puesto que, cuando uno trabaja valerosamente en la divina presencia para unirse con Dios en la oracion, suele Dios recrearle con sus divinos dones, para que mas se acerque y una al sumo Bien».

Es de notar cuán perfectamente la interpretación expuesta de la doctrina y espíritu de nuestro santo Padre es la misma que tradicionalmente han solido dar los más aventajados hijos del gran Patriarca.

Y para convencernos enteramente de esto, acudamos a la interpretación más auténtica que puede desearse.

CAPÍTULO III

Las Tradiciones más auténticas de la Compañía de Jesús

ARTÍCULO I

Los Padres Generales

Difícilmente se podrá conocer mejor el espíritu de San Ignacio y de la Compañía de Jesús acerca de la contemplación, que consultando a los que, habiendo sucedido a San Ignacio en el gobierno de la Religión, conocen perfectamente las Constituciones y han recibido la gracia de estado que se necesita para no discrepar de las tradiciones de la Orden.

Oigamos sobre todo al Rmo. P. C. Aquaviva: «No se debe, afirma, despreciar la contemplación, ni prohibirla a los nuestros, puesto que es cosa evidente y atestiguada con el dictamen de muchísimos Padres, que la verdadera y perfecta contemplación ayuda más poderosa y eficazmente que cualquiera otro método de piadosas meditaciones, a quebrantar y domar la soberbia,

a cumplir los mandatos de los superiores y a inflamar en el celo de la salvación de las almas» (1).

Cierto es que este Padre añade que puede tener bueno y recto sentido lo que algunos afirman de que la virtud y eficacia de nuestra oración no ha de reducirse precisamente a quedarse como paladeando las dulzuras que traiga consigo ese santo ejercicio; pero sigue enseñando que erraría contra la autoridad de los doctores y contra la misma naturaleza de la contemplación, quien sostuviese que siempre que uno ora se ha de proponer un fin distinto del conocimiento y del amor de Dios; y que por consiguiente, el hijo de la Compañía puede muy bien proponerse este fin (2).

Ni es poco digno de mención lo que escribió el Reverendísimo P. Roothaan: «que nuestro santo Padre, si bien no enseñó modos y preceptos de alguna oración sublime y de singular unión con Dios; pero enseñó cuanto conviene para disponer los ánimos a esa misma unión» (3).

Artículo II

La doctrina de los doctores de la Compañía acerca de la contemplación

§ I

CARDENAL BELARMINO

Sin detenernos a indicar siquiera, porque todos lo saben, la gran fama de sabiduría y santidad de este

(1) Epistol. de Orat. et poenit. ad PP. et FF. S. J., 8 Maj. 1590.
(2) Ibid.
(3) *Epistol. de Spirit. exercitior. usu*, 27 Dec. 1834.

venerable siervo de Dios, eminente Purpurado, después de haber vivido como Religioso fervorísimo en la Compañía de Jesús; nos contentaremos con presentar algunos rasgos que se encuentran en una de sus obras, como indicios de lo que él mismo pensaba acerca del punto que se intenta declarar (1).

I. LA CONTEMPLACIÓN, CORONAMIENTO ORDINARIO DE LA VIDA ESPIRITUAL PERFECTA

Se propone nuestro preclaro autor dar a conocer los dones del Espíritu Santo; y después de hacer algunas indicaciones acerca de los cinco que se infunden para el ejercicio de la vida activa, pasa a explicar los de *Entendimiento* y de *Sabiduría* que aplica a la vida contemplativa, que considera como el tránsito ordinario a la vida perfecta, o sea, como cierta participación de la vida bienaventurada. He aquí sus palabras:

«Una vez ejercitada el alma en la vida activa, después de haber reportado algunas victorias del diablo y una vez que se halle guarnecida y bien amurallada esa ciudadela del alma, la levanta el Señor a los montes altos de la contemplación; y para esto la concede el don de *Entendimiento* con que pueda meditar y penetrar los divinos misterios. Hasta que por último la infunde en séptimo lugar la *Sabiduría,* que es la dulce y sabrosa contemplación» (2).

Tal es, según el cardenal Belarmino, el orden que Dios suele seguir en la perfección de las almas, sin

(1) Esta obra es *Exhortationes domesticae*, Bruxellis, 1899.
(2) Ibid., p. 32.

salto brusco, sin ninguna violencia, y conforme al orden regular de su Providencia amorosa.

Y así, en conformidad con esta doctrina, presenta en otra parte el ejercicio de la contemplación como el medio contenido dentro de los límites de la Providencia ordinaria, para alcanzar *el conocimiento de Dios.*

He aquí cómo prueba, entre otros argumentos, esta verdad:

«Los Santos así lo hicieron. San Agustín (1) dice que todo el tiempo que le dejaban libre los negocios, acostumbraba a vacar a la contemplación... Y amonesta en otra parte (2), que así debe hacerse, y que sólo por necesidad (en cumplimiento del deber) y por socorrer al prójimo, hay que ocuparse en la acción..., conforme a la doctrina de San Gregorio y de San Bernardo» (3).

Y también da después por razón de esto mismo, que así se libra el corazón del amor de las cosas terrenas, y se fomenta la devoción a los misterios de Jesucristo (4).

II. FUNDAMENTO EN QUE SE APOYA BELARMINO PARA PROBAR QUE LA COMPAÑÍA DE JESÚS ES RELIGIÓN MAS PERFECTA QUE LAS PURAMENTE CONTEMPLATIVAS.

Después de asentar, como es justo, que la contemplación de suyo es mas perfecta que la acción, añade: «Hay sin embargo ciertas Religiones activas, las cua-

---

(1) *In Confession.*, l. X, c. 40.
(2) *De Civitate Dei*, l. XIX, c. 19.
(3) *De consideratione*, l. I.
(4) Bellarmin., pp. 193 y 194.

les, como enseña Santo Tomás (2ª 2ªe, q. 188, a. 6) son más perfectas que las contemplativas; y son aquellas que se ocupan en la acción que prerrequiere la contemplación. Esa acción es la predicación, la administración de Sacramentos, la conversión, purificación, iluminación y perfección de la almas. A la verdad, estas acciones para que se hagan bien, deben proceder de la plenitud de la contemplación y de muy grande nnión con Dios» (1).

Va después nuestro egregio autor probando esto de varias maneras, y entre otras: que tales religiones como la Compañía son las mas perfectas, porque son las mas semejantes a los obispos... y por eso estos religiosos, cuando no son novicios o escolares, sino operarios, deben ser perfectos, porque se ocupan en los ministerios principales de los obispos, como son predicar, convertir y perfeccionar las almas...; son además, en lo que es posible, semejantes a la vida de Cristo y de los Apóstoles; y a la vida angélica» (2).

Así se expresa el sabio y espiritualísimo cardenal, que tan perfectamente conocía a la Compañía.

A tan grave autoridad nada es posible añadir, cuando tan luminosamente se enseña la doctrina que pretendemos probar. Pero conviene discurrir brevemente sobre lo que en las palabras transcritas acabamos de aprender.

Según ellas, en tanto la Compañía de Jesús es Religión más perfecta que las puramente contemplativas, en cuanto los ministerios en que se ocupa tienen que

---

(1) Ibid., p. 215.

(2) Lo restante de esta instrucción será lectura muy provechosa, sobre todo para los hijos de la Compañía.

proceder de la plenitud de la contemplación y de muy grande unión con Dios.

Supongamos, pues, que un hijo de la Compañía desempeñe esos ministerios sin la virtud que procede de la contemplación: ¿este participará entonces del espíritu de la Compañía, considerada *formalmente* en cuanto es más perfecta que las Ordenes contemplativas? Si nos atenemos a la doctrina del P. Belarmino, claro está que no. Ese Religioso merecerá mucho en sus trabajos apostólicos; pero su espíritu es el que corresponde a una Religión puramente activa, no mixta. Para que se levante a mayor perfección como religioso, le es precisa la contemplación. Confesémoslo delante de Dios y de la verdad teológica para nuestra humildad y propio conocimiento. Nobleza obliga, principalmente a cargar con las consecuencias que nos imponen grandes deberes, los cuales no consisten sólo en afirmar que una Religión es más perfecta que otras muchas.

Felizmente, esa doctrina que a tanto obliga es altamente consoladora, porque supone que el Señor en su misericordia inmensa, por ley ordinaria de su inefable Providencia, a los que escoge y da vocación para las Religiones mixtas, los predestina también generalmente, en mayor o en menor grado, de un modo especial para la contemplación.

Permítase, pues, que guiado por tan sabio y celoso maestro, pueda prorrumpir en esta exclamación que brota espontáneamente del alma: ¡dichosa aquella época del siglo XVI en que todavía era fácil escribir y enseñar la doctrina tradicional sin las nubes con que pocos años después empezaron a oscurecer la atmósfera pura de la verdad el quietismo pestilente y el enjambre de embau-

cadores y milagreros que aparecieron por todas partes, y que obligaron entonces por delicada prudencia a pasar algún tanto en silencio las excelencias de la contemplación! Y feliz no menos la época en que ahora vivimos, cuando se puede ya proclamar la verdad antigua, una vez que se han desvanecido las añejas prevenciones.

Y no se contenta nuestro doctor con lo expuesto; sino que, al presentar al gran Padre Ignacio como modelo de todos sus hijos, escribe: «Preparóse por un año entero para celebrar la primera Misa; y durante ese tiempo se entregó a la contemplación apta para encenderse en el fuego del divino amor... Después comenzó en unión con sus compañeros a ejercitarse en aquella vida perfectísima que consiste en la contemplación que prorrumpe en la acción, la cual a su vez nace de la contemplación, predicando, etc.; tal como fué la vida de Cristo, de los apóstoles, de los ángeles, de Dios. Así pudo el Beato Ignacio, purificado, iluminado, perfecto, multiplicar el talento, y ganar para Dios a muchos, hasta no sólo hacerlos buenos sino perfectos. Y lo más notable es que esto lo llevó a cabo no solamente por sí, sino por sus hijos en la Religión que fundó, porque en ésta ordenó: 1.º, la vida purgativa dentro del noviciado; 2.º, la iluminativa por medio de los estudios de las ciencias; 3.º, la vida perfectiva en la profesión...» (1).

Conforme a lo anteriormente indicado, cuando nuestro autor se propone tratar de la Compañía prueba que es en su género perfectísima, porque se ocupa en

(1) Loc. cit., págs. 306-7.

la *acción que presupone la contemplación* (1). Y lo prueba, porque la predicación y los demás ministerios que tiene a su cargo, no pueden hacerse si no precede la contemplación de las sagradas Escrituras; puesto que la contemplación inflama el corazón en el amor de Dios (2). Y por último al afirmar de nuestro santo Padre que fué levantado a muy alta oración añade: «El que arde en el amor de Dios que es efecto de la contemplación, necesariamente tiene muy grande paz... Y así esto debemos imitar en nuestro Padre, si queremos tener vida activa procedente de la contemplación. Y ¡ay de nosotros, si nuestra vida es puramente activa, porque cuando aprovecháremos a otros, nos perjudicaríamos a nosotros mismos si es que no les perjudicamos también a ellos!» (3).

III. LA ORACIÓN, SI BIEN SE CONSIDERA Y SE ENTIENDE, ES EL ÚNICO REMEDIO PARA LA PERFECCIÓN.

Nadie puede echar en cara a nuestro gran maestro que no hace gran caudal de la mortificación y de todas las virtudes, para que la perfección se alcance. Así lo enseña en todas sus obras magistrales y especialmente en estas Instrucciones domésticas, como puede ver cualquiera.

Mas precisamente por eso son más dignas de consideración las palabras con que exhorta a subir al monte

(1) Esto predicó nuestro P. Belarmino en 31 de Julio de 1599, Bolland. t. VII, p. 604.
(2) Ibid., p, 311 *Operis allegati.*
(3) Ibid., p. 312.

Calvario, que nos significa la crucifixión y la muerte. Pues dice que a ese monte se llega desde el monte Olivete, el cual significa, añade, los principios de la perfección, y principalmente la devota oración... «Si alguno piensa que al punto puede mortificar (del todo) su voluntad, se engaña: no sucederá así. Preciso es que entienda que también la mortificación es don de Dios, y que por eso hay que orar cada día para que Dios lo conceda. Jesús antes de orar temblaba..., sudaba... Mas no se crea que si en la oración falta la consolación, por eso hay que dejar de orar. El Señor oró sin tenerla... Sin embargo hay que procurar que no tengamos la culpa de que no se nos conceda. Lo que sabe, nutre.

Y ciertamente, enseña por fin, ese es el único remedio para la perfección. Los demás son extrínsecos. Así como la planta, si no desciende la humedad a la raiz, aunque se la riegue exteriormente..., no tiene remedio..., etc. No hay santo alguno que no haya sido excelente en la oración. No tenemos porqué quejarnos...» (1).

El gran maestro no podía entonces acudir a los ejemplos de santidad que hubieran dado los hijos de la Compañía, porque ésta empezaba en aquel tiempo a asombrar al mundo, y no podía mencionar más que algunos, los más conspicuos, como nuestros gloriosos Padres Ignacio y Javier, de los cuales habla con frecuencia.

De todos modos, bueno será repetir con el venerable Belarmino: «no ha habido santo alguno que no haya sobresalido en la oración»: para que no se aleguen

(1) Ibid,, págs. 292-293.

ejemplos en contrario, como algunos suelen hacerlo pensando que no hay medio posible de impugnarlos.

§ II

EMINENTÍSIMO CARDENAL TOLEDO

Fácil es ver la causa de incluir en esta sección a tan insigne sabio. Los méritos que pudo tener para vestir la sagrada Púrpura, a la formación que recibió en la Compañía debemos atribuirlos después de la divina gracia.

No debe omitirse que, al poder citar en nuestro favor la grande autoridad del sabio Cardenal Toledo, no sólo satisface el fondo de su doctrina, sino también el ver que llegó a enseñarla de un modo tan espontáneo y como suave y fuertemente impulsado por el sagrado texto.

Para que esto bien se entienda, bueno será advertir que, apesar de haber procurado estudiar las obras del sabio Cardenal, donde pudiera haber estampado su sentir acerca del punto que nos interesa; no hemos sido felices en dar con lo que anhelábamos, hasta que quiso el Señor que acertáramos a leer, con la intención deliberada de encontrar algo atinente a nuestro propósito, su muy celebrado *Comentario sobre el sagrado Evangelio de San Juan.*

Como echará de ver quien leyere este trabajo fundado en la Tradición eclesiástica, muchos santos Padres y otros escritores de grande autoridad, al exponer los motivos que podemos tener los cristianos para esperar

que el Señor nos concederá el medio potentísimo de la contemplación, si en las etapas de la vida purgativa e iluminativa hacemos lo que está de nuestra parte para remover obstáculos y para ejercitarnos en las virtudes fundamentales de la humildad, mortificación, etc.; insinúan y hasta con grande empeño a veces declaran que Dios ha prometido la gran merced de la contemplación...

Y principalmente proclaman esta doctrina, cuando llegan a exponer el divino Sermón de la Cena. El Cardenal Toledo, dada su alta sabiduría, esperábamos que no dejaría de enseñar algo en uno u otro sentido cuando llegase a la exposición de este supremo misterio; y en efecto, ha sido grande nuestro consuelo. Júzguese por lo que vamos a trascribir:

El sabio intérprete llega a fijarse en estas inefables palabras de nuestro amantísimo Redentor: «*En aquel día vosotros conoceréis que Yo estoy en mi Padre, y vosotros en Mí, y Yo en vosotros. El que tiene mis mandamientos y los guarda, ese es el que me ama. Y mi Padre le amará; Yo le amaré; y me manifestaré a él*» (1).

Estudiando nuestro autor estas últimas palabras, nos enseña con la luz de la tradición, de qué manifestación trata en ellas Jesucristo, y en qué tiempo se ha de verificar; y para satisfacer a estas dos cuestiones, escribe (2): «San Agustín entiende estas palabras como dichas generalmente para todos los que guardan los mandamientos de Cristo, pues que a esos mismos se

---

(1) Joann. XIV, 20, 21.
(2) Tractat. 75.

les manifestará en la eterna bienaventuranza... Esta exposición, prosigue, es probable: la doctrina verdadera.

Sin embargo, continúa, a mí me parece que habla aquí el Señor de la manifestación que ha de verificarse en esta vida...; y así piensa San Cirilo (l. X, c. 1), quien explica de otro modo esta manifestación, diciendo que es la que se hace por la doctrina de la fe, y no doctrina cualquiera, sino perfecta y plena, la que poseen los varones perfectos.

Para declarar esto, el santo Doctor (prosigue el cardenal Toledo), hay que distinguir dos conocimientos de la fe: uno imperfecto que se hace a los sencillos; otro perfecto que se comunica a los varones que son aventajados en santidad, y a quienes Cristo se manifiesta mucho más.

Ahora bien, añade, todo esto es preciso entenderlo, no de un conocimiento especulativo, que éste puede tenerle también mayor un pecador, sino del conocimiento *práctico* y como *experimental,* con que a Cristo le conocen los que toman experiencia del espíritu.

La verdad es, dice, que es cierto que estas palabras divinas: *et manifestabo ei meipsum,* no deben entenderse de la fe sencilla, porque ésta ya se supone que la tiene quien ama a Jesús y guarda sus mandamientos: condiciones previas para que el Señor se le manifieste. Por consiguiente, aquél a quien Jesús ha de manifestarse es ya del número de los creyentes.

Así, pues, San Agustín refiere estas divinas palabras: *manifestabo ei meipsum,* a la gloria, y San Cirilo a la manifestación más perfecta y plena de esta

vida; y con esta última exposición concuerda la sentencia precedente del Señor: *En aquel día conoceréis que Yo estoy en el Padre.* Y este conocimiento significa ahora Jesús, cuando dice: *me manifestaré Yo mismo a él.*

Esta exposición (la de San Cirilo) es también probable; mas téngase en cuenta que no dice Cristo: le manifestaré que Yo estoy en el Padre y ellos en Mí, como había dicho antes, sino únicamente: me manifestaré a él. Parece que estas palabras han de referirse a aquella manifestación de la cual se había dicho: *me veréis;* la cual manifestación promete Jesús, y declara que ha de ser común a los demás (cristianos), fuera de los once apóstoles, con tal que guarden sus mandamientos, y se preparen para ser amados por el Padre con el nuevo Espíritu de amor, como los Apóstoles. Y esta exposición me parece más probable» (1).

Así termina el comentario de estas divinas palabras el sabio expositor, sin arredrarse ante las dificultades que le salen al paso, sobre todo al declarar terminantemente que nuestro Señor promete el conocimiento experimental de sí mismo a quien se disponga para ello.

Claro está que no cae en el extremo de afirmar que esa divina promesa es como la que tiene por objeto la manifestación suprema de la gloria; pero no retrocede ante la claridad del sagrado texto, por más que la promesa aquí insinuada sea de especie diferente. Ni hace a nuestro caso aquilatar si en efecto su interpretación es la más fundada, como parece serlo por las razones

---

(1) *Commentar. in Joann.* super c. XIV, v. 21; ed. Rom. 7.639, t. 2, p. 75, annot. 23.

que alega. A nosotros nos basta conocer su mente acerca de que el plan de Dios sobre la distribución de la contemplación mística pertenece a la Providencia ordinaria.

La misma doctrina con más o menos claridad expone nuestro sabio autor en otra parte de la misma obra, y cuyas palabras no se trascriben por evitar prolijidad (1).

No puedo terminar este párrafo sin insinuar la emoción que produce la lectura reposada del divino Sermón de la Cena. Por algo los místicos han reconocido en él las páginas más espirituales entre cuantas se han escrito, como nota un Padre, también de la Compañía, en un precioso estudio que se ha publicado hace poco en Francia (2).

Estudiando el porqué de esta aseveración, nos han ocurrido dos razones. La primera, que es indudablemente la más poderosa, no se formula con palabras de humana ciencia: consiste en que, a medida que el alma recogida va sintiendo un poco, según la bondad de Dios, el espíritu que en ese discurso palpita, vese anegar en el piélago inmenso del amor divino que de ahí se desborda para consuelo y aliento de los pobres desterrados.

La otra razón nos ha ocurrido si será el que esa oración divina encierra la promesa del conocimiento experimental de la Mística.

---

(1) Ibid., t. 1, p. 450, super c. VIII in illa verba *et cognoscetis Veritatem.*

(2) El sabio P. Alfred. Durand, en *Le Discours de la Cène,* publicado en *Recherches de Science religieuse*, t. 1, pp. 97-513, París, 1910. No conocemos lo restante.

Varios intérpretes, cuando llegan a declarar el v. 21 del c. XIV, en el cual nos hemos fijado principalmente bajo la dirección del cardenal Toledo, dicen que la manifestación que en ese versículo promete hacer de sí mismo Jesucristo nuestro Señor, se refiere a las sagradas apariciones que mediaron desde la Resurrección hasta la Ascensión.

Con razón esta exégesis parece a muchos estrecha, porque tales apariciones podían verificarse sin la destrucción del pecado, y porque esas gracias no podían recibirlas todos aquellos por quienes Jesucristo rogaba, que eran *todos aquellos que habían de creer en El* hasta el fin de los tiempos.

Tal es, y me complazco mucho en indicarlo, la interpretación del mencionado P. Durand en su estudio sobre el Sermón de la Cena (1).

§ III

PADRE SUÁREZ

Al penetrar en la mente del eximio Doctor, sucede con él lo que con todos los grandes maestros, que no aciertan a dilucidar un asunto sin tratarlo bajo los muchos aspectos que presenta.

Así pues, para atender a la claridad, prescindamos al presente de todo lo demás para fijarnos en lo que el gran Doctor de la Compañía de Jesús pensó de la contemplación en sus relaciones con la perfección cristiana.

---

(1) Revista citada, pág. 534.

Reduciré su doctrina a las proposiciones siguientes:

I. — *La contemplación es parte integral de la perfección.* El eximio Doctor no cae en la falsa doctrina de que la contemplación es la esencia de la perfección; sino que enseña clara y extensamente que es la caridad la que la constituye (1). Sin embargo, así como las demás virtudes fuera de la caridad, sin ser la esencia de la perfección, se requieren para ella; así nuestro gran Maestro, cuando se propone exponer lo que se necesita para la vida espiritual de los perfectos, no deja de incluir entre esos requisitos cierta perfección moral de la oración; y nótese hasta qué punto hace esto.

Ante todo estudia *si la contemplación es o no propia de los perfectos* (2). Y con esto presenta y lleva de frente los dos conceptos que necesitamos conocer, no aisladamente, sino relacionados entre sí. Veamos ahora cómo los compara.

Pues esto lo hace ante todo estableciendo sólidamente y conforme a la sagrada Tradición, las diversas gradaciones que puede haber en la oración mental, una de cuyas especies o categorías es la contemplación (3); y después pasa a declarar las tres etapas de la vida espiritual, que son la purgativa, la iluminativa y la unitiva (4).

La operación que primeramente conviene (al que ora), puede compararse a la de un naturalista que pretende saber la naturaleza y propiedades de dos productos químicos que posee sin saber lo que son; y para

(1) *De Virtute et Statu Relig.*, l. I, cap. 3 et 4.
(2) *De Oratione ment.*, l. II, c. XI.
(3) Ibid., n. 2.
(4) Ibid., n. 3 et seqs.

conocerlos los sujeta de frente y por separado a una combinación. Supongamos, pues, que verificada ésta en ambos, se obtiene resultado idéntico en uno y otro: ¿no es verdad que entonces habrá fundamento para inferir que aquellos dos productos son de la misma naturaleza?

Pues esto y no otra cosa, dejando a salvo la excelencia incomparable de nuestro asunto, hace el P. Suárez, cuando, después de inquirir por una parte los tres grados de la oración mental, y por otra las etapas de la vida cristiana, aplica al primer grado de la oración mental la vía purgativa, al segundo la iluminativa, y al tercero la unitiva. He aquí sus palabras que escribe a manera de consecuencia: «Por consiguiente según los tres grados de la caridad o de las personas que en ella procuran vivir y aprovechar, suelen también distinguirse tres grados o vías en la oración mental...; porque en primer lugar la meditación es *necesaria* (1) a todos..., y así tiene lugar en todos... aunque no igualmente... (2): en los principiantes las meditaciones deben acomodarse a su estado de temor, confusión y dolor; en los que van aprovechando, para que se ejerciten en el uso de las virtudes...; a los perfectos conviene sobre todo la sencilla memoria de Dios, de sus atributos y beneficios» (3).

Antes, pues, de pasar adelante, fijémonos en esta primera enseñanza: la perfección no la conoceremos sin

---

(1) Esta necesidad la entiende nuestro Doctor sin ciertas exageraciones temerarias, como explica en otro lugar de sus obras: démoslo por supuesto, pues no es punto éste que deba ventilarse ahora.

(2) Ibid., n. 5.

(3) Ibid., n. 6.

conocer también la oración perfecta: señal clara de que la oración perfecta, es decir, la contemplación, es, no en verdad la esencia, pero sí parte integral de la perfección cristiana; al modo como lo son las demás virtudes morales.

No es, pues, extraño que afirme por fin que es «cosa de suyo clara que *la contemplación es oración propia de los perfectos*». Vamos a verlo.

Ante todo urge investigar si la perfección de la oración contemplativa entra a constituir la perfección cristiana en general, tan de lleno y absolutamente como las demás virtudes morales.

Estas ciertamente no son la esencia de la perfección cristiana, pero son precisas como medio directo para alcanzar la caridad propia de la perfección, para conservarla, ampararla y aumentarla. Ahora, pues, ¿la contemplación es tan necesaria para la caridad como lo son las virtudes morales, principalmente la mortificación interior, la abnegación, la humildad, etc.?

Para el acto de la contemplación no se necesitan tan directamente las virtudes morales (1). Tal es la primera fuente de la discrepancia entre la contemplación y la perfección. La gracia santificante, cierto, no es absolutamente necesaria para la meditación y por consiguiente para su complemento que es la contemplación ordinaria; pero lo es absolutamente para la contemplación mística (2). Y puesto que con la gracia se infunden todas las virtudes no adquiridas; ya se ve que cuando uno tenga un acto de contemplación mística, allí ha de tener

(1) Esta es doctrina corriente entre los doctores.

(2) Esto queda demostrado y explicado en otra parte de está obra, t. II, págs. 61-77.

también todas esas virtudes. La dificultad está en esa otra serie de hábitos llamados virtudes adquiridas que se van arraigando en el alma, a proporción del ejercicio con que cada uno coopere a la divina gracia actual (1). Y sobre éstas es la cuestión.

Según se ha indicado poco antes, son indispensables para la perfección de la caridad; y para la oración perfecta o sea la contemplación, no lo son en el mismo grado, pero sí en grado inferior, hasta para la contemplación ordinaria, y muchísimo más para la mística. Tal diferencia podemos representárnosla de este modo.

Las virtudes morales son a la perfecta caridad, no como su médula y corazón, pero sí como su vigor y fortaleza interna, como sus nervios. En cambio esas mismas virtudes son a la contemplación como la guarnición que defiende a su reina de los tumultos y emboscadas y agitaciones de fuera.

Pero no basta esto, para que alcancemos conocimiento exacto del asunto. Contemplemos ahora a esas dos hijas del Cielo, la caridad y la contemplación, reinando cada una en su fortaleza, y servidas de sus damas que son las virtudes. Desde su respectivo trono ambas se comunican y entienden: son hermanas. La mayor es sin duda la caridad, que lleva un sello de grandeza divina que me parece domina a la contemplación hasta convertirla en dama suya bien que nobilísima. Es verdad también que el homenage que la contemplación la presta es singularísimo y excepcional; porque los real-

(1) Si alguno discrepare algún tanto de esta doctrina, no negará por eso que es seguida de muchos y sabios teólogos.

ces de gloria con que la contemplación hace brillar la corona de la caridad, sin duda alguna no podría ésta alcanzarlos de otro modo.

La caridad, que esto ve, trátala con tanto amor que espanta a toda la demás servidumbre y cortejo de virtudes. Diríase que están las dos como identificadas y fundidas en un solo corazón. Tanto es así que si por algunos momentos la contemplación, no sabemos porqué, no hace fulgurar en la frente de la caridad sus mágicos resplandores, ésta, sí, se presenta como reina, pero reina cuyo trono parece que va a bambolear entre el fragor de las conmociones de fuera y de dentro. ¿Qué sería si para siempre se apartaran ambas?

¿Habrá con esto peligro de que la contemplación se levante a querer reinar sobre la caridad? De ningún modo: si aquélla es verdadera, su esencia es el vasallaje que presta a la caridad aquí en la tierra. ¿En el cielo llegarán a ser como hermanas de igual excelencia? ¿quién sabe si las dos se trasformarán en una sola para reinar eternamente?

Mas entretanto, en la oscuridad de esta vida, la contemplación, por más que ella esencialmente lo rehuse, puede fascinar y seducir a los incautos que en fuerza de su brillo la proclaman reina de la misma caridad, constituyendo en ella la esencia de la perfección. ¿Podremos asegurarnos bien para no incurrir en este error? Ensayémoslo.

A la contemplación podemos considerarla bajo dos aspectos: el primero es su constitución interna; el segundo en cuanto es medio para la perfección cristiana. En el primer sentido, la contemplación, nos lo enseña nuestro Doctor, no es más que la oración mental en grado

más o menos alto (1). Y hasta añade que, por lo que toca a la voluntad, ningún acto nuevo se añade en la contemplación al acto de la meditación; mas en cuanto al acto del entendimiento, agrega, eso sí, cierta sencilla intuición de la verdad (2). Así, pues, la excelencia intrínseca que la contemplación incluye en el orden moral, toda viene a refundirse en el acto de amor, o sea de la caridad; y por consiguiente no hay motivo para estimarla más que la caridad. ¿Sucede así, considerándola en cuanto es medio para la perfección? Oigamos a nuestro Doctor.

Es, dice, más perfecto el amor a Dios que sigue a la contemplación, que no el que la precede. Así lo enseñó Santo Tomás (3); y lo repitió (4) apoyándose en San Gregorio (5), según el cual, *cuando uno viere al que ama, se enciende más en su amor.* Y *esta es* (añade el Doctor angélico), *la última perfección de la vida contemplativa, a saber: que no sólo se vea la verdad, sino también que se la ame.* Y por causa de este amor, prosigue el P. Suárez, juzgo que dijo San Agustín (6): «La contemplación de Dios es lo único a lo cual con razón se posponen todos los méritos de los justos y todo el empeño que se ponga en la práctica de las virtudes». Porque ella es de la cual dijo Jesucristo (7): *María eligió para sí la mejor parte;* porque lo mejor de esta vida es la caridad de Dios, sobre todo

(1) *De Oratione mentali*, l. II, cap. IX, n. 13.
(2) Ibid.
(3) 2a 2ae, q. 180, a. 1 et 7.
(4) Id., ibid. ad. 1um.
(5) Homil. 14 in. Ezechiel.
(6) Serm. 13 de *Tempore.*
(7) Luc. X.

cuando está encendida, como suele serlo, por la contemplación. Y por lo mismo San Bernardo (1) dijo de la contemplación: esta es mi pureza, mi confianza, mi justicia, la contemplación de tu bondad, buen Dios (2).

De todo lo cual se infiere, según las enseñanzas del P. Suárez, que la contemplación de ningún modo debe preferirse a la caridad, sino que, en tanto ha de ser amada con deseo vehemente, en cuanto dispone y conduce el alma para que se encienda altísimamente en la caridad que es la reina de todas las virtudes, como él enseña poco antes (3).

El orden con que se verifica esta maravilla en el que contempla, es el que sigue: Las virtudes morales que, según se dijo, son como el nervio y amparo de la caridad, ayudan también a la contemplación, la cual requiere un alma notablemente moderada y compuesta, y no menos ejercitada e iluminada (4); requisitos todos que no se obtienen sino por las virtudes morales.

De donde se sigue que las virtudes morales ayudan a la contemplación, y ésta por su parte a la caridad. Ciertamente parece, a nuestro corto modo de entender, muy ordenado y suave este procedimiento; porque, supuesto el ejercicio de las virtudes en grado conveniente, la oración mental es fácil que pase a ser contemplación ordinaria; y después, una vez alcanzada ésta, la misericordia del Señor dice al alma: *ascende superius, sube más alto,* y la infunde con su gracia actual proporcionada el ejercicio de los dones místicos para que pueda contemplar místicamente.

(1) *De Amore Dei*, cap. I.
(2) *De Orat. ment.* ibid., c. IX, n. 11.
(3) Ibid., n. 10.
(4) Suárez, ibid., c. XI, n. 9.

Cuando esto se verifica, el alma entra en el grado de los perfectos: ¿cuál será entonces su oración conveniente y proporcionada? Por orden general lo será la contemplación también perfecta, y no de cualquier modo alcanzada y concedida como de ocasión y de paso solamente, sino como propia, y en cierta manera como si se infundiera por hábito y de un modo permanente. Así nos lo enseña con toda claridad el eximio Doctor cuando dice: *contemplationem quae spectat ad viam unitivam, esse propriam perfectorum, quia talis contemplatio non quasi per occasionem et in transitu exercetur sed per se et quasi ex habitu* (1).

Todo lo expuesto equivale a decir que según el Padre Suárez, al menos atendiendo a la Providencia ordinaria de Dios para caminar dentro de la senda de la perfección cristiana, hace falta la contemplación, en tanto mayor grado cuanto más sublime sea esa misma perfección; no ciertamente porque la contemplación sea constitutivo esencial de la perfección, ni siquiera como se necesitan las virtudes morales, sino como el medio potentísimo establecido en orden a ese fin por la divina y amorosa Sabiduría.

Y como en este sentido no tiene, moralmente hablando, rival la contemplación; por eso ésta en cierto modo va delante de las virtudes morales, como antorcha y como fuego divino, alumbrando y pegando fuego a la misma caridad, para que se levante a la sublimidad y pureza que pide la perfección; no sólo porque la contemplación es el acto de la más excelente de las virtudes morales, sino en cuanto imita y es émula de la con-

(1) Ibid., cap. XI, n. 9.

templación y bienaventuranza suprema, y aquí es ella la verdadera bienaventuranza incoada, la única posible en la vida presente.

Pero justo es que reflexionemos un poco antes de perder de vista las preciosas enseñanzas del gran Doctor que nos guía.

Por lo mismo que la contemplación no entra esencialmente en el constitutivo de la perfección, forzoso es sacar esta otra consecuencia: absolutamente hablando, Dios puede conducir un alma a la perfección por otros medios que la contemplación; o lo que es lo mismo, atendiendo a la extraordinaria Providencia divina, puede ser que haya algunos que lleguen a ser perfectos sin la contemplación. Tal es la doctrina del P. Suárez (1).

«A veces, dice nuestro Maestro, sucede que uno por divina disposición, la cual pertenece a sus juicios ocultos (2), que no gozan todos los perfectos del grado de contemplación que corresponde al grado de perfección en que están...»

Y repárese bien que no dice el P. Suárez que éstos no gozan de algún grado de contemplación, sino del grado proporcionado: lo cual se explica tan claramente, cuanto que añade después que hasta a los mismos imperfectos es fácil que en algún grado se les conceda la contemplación (3).

---

(1) Ibid., n. 9.

(2) Al leer estas palabras, no podemos menos de recordar las que a la letra y en idéntico sentido empleó Santa Teresa: ¡cuán admirablemente concuerdan la Escolástica y la Mística, como rayos que son del sol divino! De esto se tratará después extensamente.

(3) Ibid., n. 10.

Resulta, pues, de la doctrina del P. Suárez que por ley ordinaria la contemplación la han de gozar en esta vida los perfectos, porque la perfección es compañera, hija, hermana y como la morada central y propia de la contemplación.

II. Además, este gran Doctor enseña que en menor grado la contemplación rudimentaria y como incipiente no dejan de gozarla también a su modo más o menos los principiantes y aprovechados. He aquí sus palabras: «También se da a veces a los que comienzan (el camino espiritual) alguna parte (o grado) de esta contemplación por cierta gracia especial; y esta gracia es ordinaria, según creo, si ellos hacen lo que está de su parte... (bien que no pase de ser) una contemplación incoada» (1).

Fácil es entender que el P. Suárez en estas palabras llama gracia *peculiar* a tal concesión, sin duda porque aquellos a quienes se concede, no se hallan en aquel grado de virtud perfecta al cual corresponde de suyo la contemplación como de asiento y por hábito, según las palabras anteriormente trascritas; y así se entiende bien que no pase de ser una contemplación imperfecta, que es la que generalmente se da a entender con el nombre de contemplación incoada.

Tal es la que dice el sabio jesuíta que suele comunicarse, si hacen lo que está de su parte, a los incipientes y aprovechados. Por lo mismo la contemplación que se reserva por ley general a los perfectos como suya propia y como por hábito *(per se et quasi ex habitu)* es la perfecta, la sobrenatural en cuanto a la sustancia

(1) Ibid., n. 10.

y en cuanto al modo de ejercitarse, y por añadidura dotada de perfección en su género.

A decir verdad, son muy significativas las enseñanzas trascritas del P. Suárez; pero es preciso más aún. Pudiera suceder que en la alta y sublime perfección estuviera contenida esa contemplación, no como un medio más o menos necesario está contenido en una obligación o consejo, sino como un fin intrínseco se contiene en un género o estado de vida que a él se ordena por su naturaleza.

III. Sería, pues, necesario probar con la autoridad del gran teólogo que la contemplación es propia de los perfectos en el primer sentido; y esto cabalmente nos lo enseña el eximio Doctor en otra parte (1), cuando dice: «que el estado de perfección por su naturaleza *(per se),* y principalmente, se ordena a la contemplación, no sólo como a su fin intrínseco..., sino también como *acto necesario* para la perfecta observancia de tal estado, porque estas dos cosas no repugnan».

No se ha de ocultar que aquí el Padre dice que ese medio necesario para la observancia..., es la interna contemplación; pero téngase en cuenta que en el último lugar alegado de Suárez, cuanto enseña va encaminado al estado de perfección en general, dentro del cual puede haber mayor o menor perfección por parte de cada uno de los que le profesen. Así, pues, no será sino muy lógico sacar en consecuencia que, si para la perfección ordinaria del estado religioso se necesita la contemplación o la oración mental, para la alta y sublime perfección se necesita, como medio en el sentido arriba ex-

(1) *De Statu perfectionis*, lib. I, c. 5, n. 12.

puesto, la contemplación perfecta que asegura él mismo ser propia de los perfectos por su naturaleza y como por hábito; mucho más cuando Dios en su inefable Providencia ha dispuesto no conceder la contemplación por recompensa, sino armonizando libremente las efusiones amorosas de su Bondad con los instrumentos necesarios de nuestra santificación, en orden a producir sabiamente variedad de efectos con una misma y simplicísima causa.

§ IV

PADRE ALVAREZ DE PAZ

Es probable que no haya escritor alguno que haya expuesto con tanta unción, tanta profundidad, tantos testimonios de la sabiduría patrística y tan radicalmente la doctrina que investigamos acerca de la contemplación, como nuestro gran P. Alvarez de Paz. Justo es, pues, que procuremos mencionar, al menos sucintamente, lo principal que el célebre hijo de San Ignacio escribió sobre este asunto.

La tarea, sin embargo, es sobremanera difícil, por hallarse diseminada su doctrina en toda la colección de sus voluminosas obras; pues no la dilucida sólo, como pudiera creerse, cuando trata directamente de la contemplación, sino en la mayor parte de sus escritos.

Y por esa razón no conoceremos la mente de este egregio autor entresacando algunas de sus frases, sin que a la vez demos a conocer algún tanto su sistema ascético-místico.

Así, por ejemplo, se entenderá fácilmente que no es

posible penetrar en la doctrina de este insigne maestro, si nos contentamos con lo que hizo el, por otra parte, docto comentarista de los *Ejercicios* de San Ignacio, el sabio P. Antonio Denis, quien para dar a entender algún tanto si conviene o no la alta contemplación a los que han de promover la salvación de las almas, alega (1) la autoridad del P. Alvarez de Paz de quien toma únicamente estas palabras: «La perfección de la vida espiritual... no depende de la *sublimísima* contemplación, sin la cual a no dudar *alguna vez* existe la caridad perfecta de Dios y del prójimo. Por lo cual aunque Dios a muchos perfectos los levanta a ese sumo grado de la contemplación, pero a otros aunque sobresalgan en la pureza, no les concede tan excelente don... De éstos a unos los apacienta con devotísimas meditaciones; a otros con algo de contemplación y mucho afecto, que es lo que arriba llamamos oración afectiva, cuyos ejercicios son del amor unitivo».

Aunque el docto comentarista no alega el lugar de donde toma estas palabras que atribuye al P. Alvarez, no negamos que se encuentran en las obras de este gran maestro. La verdad es que en ellas no se enseña nada contrario a la doctrina preinserta. Basta fijarnos en que: 1.° Aquí no dice que se niegue (a veces) a los perfectos toda contemplación, sino la sublimísima; 2.° Y esa afirma que se les niega *aliquando,* esto es, *alguna vez;* 3.° Y a otros *muchos* perfectos se la concede; 4.° Y cuando Dios niega esa contemplación sublimísima a algunos perfectos, les concede o meditación devotísima o cierta contemplación que el P. Alvarez

(1) *Commentarii in Exercitia spiritual. S. P. Ignatii,* t. 4, p. 11.

muchas veces llama incoada o imperfecta, y que puede comprenderse bajo el nombre genérico de *oración afectiva,* de la cual tan extensamente trató el célebre autor.

Procuremos de nuestra parte extractar algunos de los puntos principales que son pertinentes a nuestro asunto.

I. *El plan divino de la restauración del hombre por Jesucristo en la contemplación.*—Este punto le reservamos para después, cuando se presente ocasión más oportuna. Por ahora bástenos indicar algunas luminosas reflexiones que nos sugiere nuestro gran maestro.

Es admirable en primer lugar, cuando da a conocer las grandezas y excelencias de la verdadera perfección. Por su parte en cada página pone exquisito esmero al dar a entender que tantas maravillas no las conoce por experiencia sino por haberlas observado en otros varones santos, y por haberlas leído en los santos Padres y escritores eclesiásticos.

Así es que cuando se propone recopilar estas enseñanzas, diríase que todas las lumbreras de la tradición eclesiástica están inspirándole lo más selecto que escribieron en sus obras; y con este riquísimo tesoro presenta al lector una idea tan sublime de la perfección, y la desenvuelve con tal copia de imágenes, con tan invencible vigor de razonamientos, y con tal profusión de sentimientos, que al fin de los innumerables capítulos que a este asunto dedica, no hay más remedio que sacar en consecuencia: «los perfectos nada niegan a Dios, y Dios, que no se deja vencer en generosidad, nada negará a los que así desasidos de todo, aun de los

dones divinos, se le entregan sin reserva y sin anhelar más recompensa que su gloria».

Nunca mejor que leyendo estas preciosas páginas, he podido vislumbrar algo de la fuerza que se encierra en las razones teológicas que suelen alegarse para probar que el alma infinitamente santa de Jesucristo desde el primer instante de su creación, debió gozar de la visión beatífica. La plenitud de la santidad lleva en cierto modo consigo la plenitud de la visión de la gloria. ¿Porqué, pues, aunque en éfera incomparablemente inferior, no se podrá creer que en el orden de la santidad de los perfectos no se incluirá por Providencia ordinaria, aquí en esta vida, no la visión de la gloria, sino algún grado de contemplación?

Por lo que toca a la adquirida, ¿quién podrá ya negarlo? Muchos que contradicen nuestra tesis se creen forzados a confesarlo. Y, ¿cómo no, si, para negársela a los perfectos, casi sería necesario un prodigio? Supongamos un hombre en quien resplandece la humildad, la pureza, el desasimiento, la abnegación, la mortificación, la obediencia, la caridad, la oración ordinaria del discurso: ¿se concibe que según el orden regular carezca de la contemplación adquirida?

Y ¿qué decir de la propiamente mística? El P. Alvarez de Paz nos dará la clave para contestar a esas dos preguntas.

Después de presentar en páginas brillantes el feliz estado de nuestros primeros padres en el Paraíso, dentro del cual florecía la oración pura de la contemplación mística (1); pasa a describir los efectos de su prevari-

(1) Obras del P. Álvarez de Paz, ed. de Lion, a 1623, t. I, *De mirabili dignitate Perfectionis,* libr. 4, part. 2, c. 14, col. 802 et seqs.

cación y no menos su restauración por Jesucristo nuestro Señor, la cual, dice, fué tan perfecta, que la gracia del estado presente excede a la del de la inocencia. Y por eso la culpa del primer padre ha de llamarse feliz, no solo, como enseña San Gregorio, porque mereció tener tal y tan grande Redentor, sino también porque Él mismo de tal modo consolidó a la naturaleza humana, que la trocó más hermosa que antes de caer, y la colmó de riquezas más copiosas de las que antes poseía. Por lo cual es verdadero el dicho de San Pablo, que *donde abundó el delito, sobreabundó la gracia* (Ad Roman. V), pues esta sobreabundó, borrando por completo el delito con el don divino que sobrevino a la gracia, y sobrepujó a la del primitivo estado (1).

Para demostrar esto, nuestro autor emplea muchas páginas en folio (lo cual pudiera ser para algunos motivo de no entender bien el encadenamiento de tan sólida argumentación), y por fin, concretándose a los perfectos, escribe que Dios ahora abraza y estrecha muy íntimamente a quien de verdad se le entrega; pues «el Señor por el conocimiento y el amor se une al alma perfecta... Con este abrazo que se perfecciona por la *contemplación,* el Señor reduce a inefable unidad dentro del sumo Bien la memoria del alma contemplativa arrebatada de la dispersión del pecado; se ilumina su entendimiento con los rayos de luz sabrosa, y se inflama su voluntad en deseos y afectos encendidos de amor..., hasta participar de las delicias de los ángeles... Es tanta, añade, la felicidad que a veces goza el alma, que parece se renuevan para ella aquellos días primiti-

(1) Ibid., col. 808.

vos en que el hombre perseverando en la inocencia contemplaba las cosas divinas, y se restituye a cierto estado de inmortalidad gustándole y saboreándole íntimamente... Y es tanta la consolación que a veces siente el alma que, a imitación de la esposa de los Cantares (VIII), pide a su divino Amado que se aleje...; como hacía nuestro San Francisco Javier, que muchas veces anegado en un mar de celestiales delicias, decía al Señor: «basta, basta... no puedo más» (1).

Y a la verdad, si en el orden presente Jesucristo para redimirnos no hubiera restaurado la contemplación mística como medio regular y ordinario para la perfección, ¿hubiera podido decirse con verdad que la reintegración del hombre incluía la sobreabundancia de la gracia, siendo así que la contemplación, según muchos santos Padres, era el auxilio más potente de la virtud y de la perseverancia? (2).

II. *La contemplación es el complemento de la vida espiritual.*—Así nos lo enseña claramente nuestro admirable maestro: «La contemplación que es la mirada sencilla de Dios y de las cosas divinas, sin discursos, pero que entraña en sí un ardentísimo amor de Dios..., dice nuestro doctor, es el fin al cual tiende toda meditación e investigación, para que ella a su vez tienda a la pureza de vida, y para convertir a quien la posee en hombre celeste o en ángel terrestre. Es dulce al viajero después de las molestias del camino entrar en su propia casa y descansar en la abundancia y en la alegría. Así es dulcísimo al varón espiritual, después de

(1) Ibid., col. 827.
(2) De este punto se trató ya copiosamente.

los discursos de la meditación, acercarse al descanso de la contemplación, y morar, como en propio domicilio, en Dios hallado por la contemplación... (1).

Y después de alegar otras muchas semejanzas y ejemplos para dilucidar y comprobar su aserto, añade: «La contemplación por consiguiente es el fin de todos los cuidados espirituales. Fin, digo, próximo y ordenado a otro fin más remoto y sublime que consiste en desechar las cosas terrenas, amar las celestiales, y alcanzar la pureza del alma y la santidad de vida. Porque la contemplación que no buscase este fin,... sería contemplación falsa e ilusión del demonio. Así como por el contrario cuando tiende al fin de alcanzar la perfección evangélica,... es el principal instrumento con que... se edifica el templo de la perfección (2).

III. *Por parte del hombre es lícito desear y pedir la contemplación, previas las debidas disposiciones; por parte de Dios la concede según su Providencia ordinaria a los convenientemente dispuestos.*—Apenas habrá un autor ascético-místico que exija mayores disposiciones para que el hombre pueda esperar con fundamento la contemplación. Los tres grandes volúmenes de sus obras lo atestiguan: no es propenso a ilusiones. Pero supuestos dichos requisitos, no incurre en los apocamientos a que tan fáciles se muestran otros muchos escritores. Y por eso afirma con franqueza: «Es lícito desear la contemplación y la especie más sublime de la oración mental. ¿Quién hay que reconozca haber sido establecidos por Dios ciertos medios para

(1) Ibid., t. 3, l. I, p. 3, c. 27, *de Oratione mentali*, col. 276.
(2) Ibid., col. 277.

un fin, y después no desee esos medios si quiere conformarse con la misma voluntad divina, para alcanzar el mismo fin?» (1).

Es admirable después cómo comprueba esta verdad con los testimonios elocuentísimos de San Agustín (2), San Bernardo (3), Casiano (4), San Gregorio Magno (5); y de todo saca esta abrumadora consecuencia: «Nosotros, nosotros somos la causa de que jamás gustemos la inefable suavidad de la contemplación: que si dispusiésemos nuestra alma para recibir este licor celestial, y la vaciásemos de los pensamientos y deseos del mundo, no permitiría nuestro Señor, que tan ardientemente ama a los hombres, que careciésemos de tan gran bien, ni que estuviéramos privados de esta gotita de la futura bienaventuranza. Al hijo pródigo le trató el buen padre, cuando volvió arrepentido, no de cualquier manera, sino obsequiándole con música y un gran convite... ¿Qué, pues, no hará el Padre celestial con sus hijos espirituales compungidos de corazón...? ¿Los tratará duramente? No hará tal... Los introducirá en lo más recóndito de sus moradas..., y no los excluirá de la contemplación...» (6).

Y así, añade, podemos desear el don de la contemplación, podemos pedirle para ser más perfectos; es más, debemos hacerlo así, disponiéndonos para ello con entera abnegación, y con el ejercicio asiduo de todas las virtudes (7).

(1) Ibid.
(2) Ibid., cit., col. 277-8.
(3) Serm. 3, *de diversis in cantic. Ezechiae.*
(4) Collat. 1, 15.
(5) Moral., c. 28.
(6) Alvarez de Paz, l. supr. cit., col. 278.
(7) Ibid.

IV. *La Providencia extraordinaria en la distribución de los dones místicos.*—Este gran maestro de espíritu, apesar de la doctrina antes expuesta, no podía menos de abrazar también la otra parte que nos enseña la Tradición, según la cual a veces se concede la contemplación a los no perfectos; pero cuando esto sucede, los favorecidos deben tener presente, por su parte, que se les concede entonces, *como de prestado,* un don tan excelente, para que en esos días de tanta misericordia se acuerden de otros días malos (de tentaciones y pecados); y que entiendan que han recibido tan extraordinaria merced, en condiciones tan desfavorables, a fin de que en adelante aspiren con más fidelidad y fortaleza a la perfección, venciéndose generosamente.

En cuanto a los demás que con ellos tratan, deben tener en cuenta que, no porque adviertan en ellos imperfecciones, por eso van a juzgar que su contemplación es ilusoria; porque puede suceder que la contemplación sea verdadera, y sin embargo el alma que la recibe, todavía no domada, no esté libre de caer en imperfecciones (1).

En cuanto a los perfectos, «no todos reciben la contemplación perfecta:... Dios omnipotente tiene otros caminos para la perfección, como los trabajos y persecuciones, las obras de la vida activa, la mortificación. A éstos los ejercita el Señor conforme a los designios *de su oculta y santa Providencia, los cuales no somos nosotros capaces de comprender*» (2).

Así se armoniza lo que antes copiamos de este sabio

(1) Así en extracto, *De natura contemplationis*, l. V, part. 2, c. 4, col. 1340.
(2) Ibid.

y piadoso Padre acerca de la Providencia ordinaria, con lo que ahora se acaba de indicar acerca de la extraordinaria. Que si a los perfectos se les da generalmente como por hábito el don de la contemplación: *datur itaque contemplationis donum quasi ex habitu perfectis* (1), en cambio, Dios infinitamente misericordioso, le infunde en quien menos lo puede merecer, fuera del orden regular de su Providencia.

V. *El principio próximo elicitivo de la contemplación.*—Parece conveniente decir dos palabras acerca de esto, fundándonos en el P. Alvarez de Paz, porque, a la verdad, este punto ha desorientado a varios cuando han llegado a estudiar la naturaleza íntima de la contemplación y la distribución de los dones místicos.

Pues bien, nuestro maestro reduce a preciosa síntesis esta doctrina, recurriendo a los dones del Espíritu Santo, si bien no concede a todos la misma influencia (2).

Y al terminar el mismo capítulo, escribe: «Aunque hayamos dicho que la contemplación nace de estos dones, y que éstos acompañan a la caridad y a la gracia santificante, no es motivo para que aquellos que juzgan cosa evidente gozar de la contemplación perfecta, puedan saber de cierto que poseen la gracia y amistad de Dios.

Es verdad que la contemplación descrita (por el mismo Padre) no puede estar sin la gracia. Pero no es cierto que la contemplación que uno goce, por sublime que sea, aunque se levante a los raptos y éxtasis, di-

(1) Ibid., col. 1341.
(2) Ibid., cap. 4, col. 1342-8.

mane de la caridad y de los dones; porque puede nacer de alguna gracia *gratis dada* que se reduce al don de profecía; puede también ser contemplación simulada, la cual juzgue verdadera el mismo que la tiene... Y así resulta que sin revelación divina nadie sabe de cierto que está en gracia de Dios (1).

De esta doctrina se sigue: 1.º, que la contemplación perfecta, esto es, mística, pertenece siempre a las gracias que santifican; 2.º, que puede haber cierta contemplación que guarde en apariencia analogía con la mística estricta, y que en rigor pertenece al orden de las gracias *gratis dadas,* las cuales se llaman así, no sólo porque no se merecen de justicia (pues en este sentido también habría que decir lo mismo de los actos de los dones místicos), sino porque se ordenan al bien y utilidad de los prójimos; 3.º, que nadie, sin revelación especial, puede conocer de cierto si la contemplación que goza procede de uno o de otro principio de los dichos.

Cae, de consiguiente, por su base el fundamento que algunos escritores han imaginado tener en el P. Alvarez de Paz, para decir que la contemplación verdadera pertenece a las gracias que los teólogos llaman *gratis dadas.*

Y no parezca punto éste de pequeña importancia, pues varios que no piensan como nosotros acerca de la doctrina que sustentamos, en ese su parecer han insistido por haber considerado a la contemplación casi como una gracia indiferente en orden a la santificación y per-

(1) Ibid., col. 1348. Ya veremos en adelante, al tratar de Sta. Teresa, si puede admitirse, y en qué forma, alguna restricción a esta doctrina.

fección; y por lo mismo, bien que contra toda la tradición eclesiástica (según hemos repetido últimamente al exponer la doctrina de nuestro gran Maestro), no han temido afirmar que la contemplación no sólo no es propia de los perfectos, sino que apenas puede ser considerada como medio e instrumento más apto que la mera meditación para alcanzar la perfección de la vida espiritual.

Para terminar: el P. Alvarez de Paz nos presenta la síntesis de la doctrina tradicional acerca de la contemplación; y no basta para desvirtuarla entresacar de sus obras algunas frases sueltas: es preciso estudiarla con amplitud de miras, con serenidad de criterio, y en todo su conjunto.

§ V

PADRE JERÓNIMO NADAL

Tengo por cierto que no hay maestro que enseñe y persuada con fuerza tan poderosa y con tan irresistible magisterio lo que es prácticamente la oración propia de la Compañía, como el gran P. Jerónimo Nadal (1).

---

(1) El autor del prefacio puesto al principio del t. IV, *Epist. P. Nadal*, p. VI. *Monumenta historica Societatis Jesu*, dice así: «De ratione orandi et meditandi ad normam nostri Instituti..., ab illo praeclaro religiosae perfectionis magistro... ad nos usque promanarunt. V. P. Balthasar Alvarez, B. Petrus Canisius, Franciscus Costerus, Aegidius Gonzalez aliique bene multi vitae spiritualis doctores Hieronymum Natalem magistrum sortiti sunt,... idque perspicue demonstratur.

Natalis auctoritas cum de rebus ad Societatis Institutum vel ad perfectionem Societatis assequendam sermo est a primariis scriptoribus tamquam inconcussa et summopere aestimanda frecuenter adducitur, prout in operibus Alphonsi Rodericii, Ludovici a Ponte, Ni-

El eximio Suárez nos lo enseña todo; pero no parece sino que nos provoca él mismo a que le digamos: «Padre, aunque sois tan sabio y tan santo, no os damos crédito en lo que decís, sino en fuerza de las razones que aleguéis».

El P. Belarmino piensa lo mismo; pero debía ser un poco fuerte. Lo dice todo, acerca de la contemplación necesaria en la Compañía, pero ajusta las cuentas con demasiada exacción: parece algún tanto inflexible.

En el P. Alvarez de Paz, ¿qué puede echar de menos acerca de esto el más descontentadizo? Pero anda con demasiado tino para que nadie, que no lo sepa por otro conducto, llegue a entrever que él lo decía todo aquello por experiencia. Y lo cierto es que muchas veces hay que animar al candidato con alguna intima expansión, y ésta el P. Alvarez de Paz no suele usarla, contentándose con agotar el caudal de los Santos Padres.

En cambio el P. Nadal reunía todos los requisitos necesarios para presentarse, cual se presenta en sus opúsculos, como un gran Maestro que de nadie tiene recelo, si bien cuando conviene por modestia, habla en tercera persona.

Al P. Suárez ya sabemos cuánto sus émulos le obligaron a defenderse; y no menos precisamente en cuanto a la contemplación. El P. Nadal nada de eso necesitó: los cuatro primeros Generales, y sobre todo San Ignacio, le encomendaron los más graves asuntos de la Compañía

---

colai Lancicii, etc., passim videre est. Omnes siquidem illi nostrarum rerum scriptores per Natalis documenta et institutiones mentem... Societatis, utpote perfidissimum interpretem, secure rimari posse arbitrabantur».

en Europa. Le miraban con tanto amor y aprecio como si llevara siempre consigo el espíritu de la Compañía, presentándolo a la veneración de los pueblos. Ningún émulo se atrevía a poner tacha en sus documentos y en su manera de proceder; así es que él aparece ante todos confiado, espontáneo y diciendo sin reticencias cuanto le ocurría acerca de la contemplación.

Por eso los que lean sus Cartas y documentos, principalmente los relativos a este punto, se rinden ante él y depositan en su corazón de padre cuantas penas sufren, al paso que él corresponde con inagotable caridad a esas filiales expansiones.

Oigamos, pues, confiados y sin recelo sus enseñanzas.

Dos ventajas tendremos para nuestro intento en estudiar a este varón eminente, como le llama el P. Astrain (1): conocer lo que en los orígenes de la Compañía se pensaba de la excelencia de la vida mixta, y sobre todo penetrar en la naturaleza de este Instituto religioso.

Difícilmente podemos fijarnos en otro Padre que nos dé a conocer cómo se pensaba entonces acerca de ambos puntos, dentro y fuera de la Compañía, y lo que se practicaba, conforme a ello, en las varias provincias de Europa. Felizmente poseía los dos requisitos que hacen falta para el discernimiento conveniente sobre este asunto que, como se ve, no deja de ser arduo y complejo: la ciencia teológica y el haber tomado parte en el establecimiento de las ordenaciones de cuanto

---

(1) *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. I, p. 105.

concernía a poner en práctica viva, digámoslo así, las Constituciones del santo Fundador.

I. LA VIDA MIXTA EN GENERAL

Después de alegar el P. Nadal cómo sentía San Ignacio acerca de las vidas activa y contemplativa, y que el Santo daba mayor importancia a la primera que a la segunda; no deja de interpretar esta sentencia ignaciana, para evitar toda mala inteligencia, pues añade: «yo entiendo en este lugar, no la vida activa ordinaria, esto es, segregada de la contemplativa, sino la vida activa superior» (1).

Es de notar la consecuencia de este Padre en inculcar la unión entre la vida interior y la exterior. He aquí, entre otras muchas enseñanzas, lo que dice: «Sácase, con la gracia del Señor, de los ejercicios una muy especial gracia de alcanzar cada uno la noticia y sentimiento de su vocación especial con la cual el ánima alcanza una especial quietud y unión con Dios en espiritual obediencia y particular ejecución del camino por donde ha de ir a Dios.

El principio de la oración y fin della sea, cuanto se pueda, fervor de caridad con Dios y zelo de las ánimas todas...

El sentimiento de la oración y afecto della que inclina a recogimiento y solicitud no necesaria, no paresce ser propia oración de la Compañía, sino aquel que

---

(1) Véase t. IV, *Epist. P. Natal*, p. 646. Muy acertadamente, pues, el anotador (not. 1) lo aclaró todo con estas palabras: «la vida activa unida a la contemplativa, o sea, la vida mixta, es preferible a la puramente contemplativa».

inclina al ejercicio de su vocación y ministerio, y specialmente a la obediencia perfecta...» (1).

He aquí porqué insiste tanto este gran maestro de espíritu, sin salir de la vida mixta, en que, «siendo la oración don de Dios... y vivir espiritualmente y mystico entender de cosas espirituales..., y en todas las cosas y acciones hallar a Dios..., cada uno... hallará fácilmente materia de meditación y toda oración en el Señor...

Es menester apartar de sí toda curiosidad y ambición de elevaciones y cosas extraordinarias... Se entiende poder ser vera sin gustos...

Ayudan los gustos espirituales y sentimientos; mas de manera que se tomen como medios y no como fines...

De la persuasión de la fee viene el audito; y de la intelección della viene el viso... De la esperanza... el odorato... De la unión de la charidad... el tacto, y del gozo de la misma... el gusto.

Es tamen de advertir que (todo esto...) se ha de esplicar al Superior.

Ayuda saber que la oración tiene dos modos de entrar en ella: el uno por meditación... Otro es con prevención de la gracia con alguna ilustración superior..., venir a... contemplar a Dios en todo lo inferior. Otro es más alto... cuando se contemplan las sumas verdades en una unión...

Ayuda buscar a Dios por negaciones..., y en esta calígine... adorar a Dios...

Considérese que siempre han de caminar juntamente la vida activa y contemplativa... Mas *el tiempo* de

---

(1) *Monumenta hist. Soc. J.*, l. c., p. 673.

la probación tan exacto hace que venga en alguna perfección la activa, y domine ya la contemplativa... Y ansí se llega a la vida activa superior que supone la vida activa y contemplativa, y tiene fuerzas de imprimirlas en todos...

Hase de tener advertencia principal y diligencia en todo lo dicho, para que seamos capaces de la perfección y dones de la oración» (1).

¿A qué insistir más en conocer lo que pensó el Padre Nadal acerca de la naturaleza y excelencia propia de la vida mixta?

Pasemos, pues, al otro punto indicado.

II. LA VIDA MIXTA EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Empecemos por reconocer con humilde y ferviente gratitud el gran don concedido por Dios a nuestra mínima Compañía.

Este predilecto hijo suyo, después de referir los privilegios de alta contemplación y de vida eximia que nuestro santo Padre había recibido para aplicarse a la acción y trato con los prójimos, añade: «Con gran admiración de todos nosotros y con gran consuelo de nuestro corazón hemos sentido que esa gracia (no sé hasta qué grado) se derivaba hasta nosotros. Así, pues, este privilegio que entendemos haber sido hecho al Padre Ignacio, es el mismo que creemos haber sido concedido a toda la Compañía; y confiamos en que la gracia de aquella oración y contemplación está para todos nosotros preparada en la Compañía, y confesamos que

(1) Lug. cit., págs. 676-680.

esa (gracia de oración y contemplación) va unida con nuestra vocación» (1). ¿Puede anunciársenos más regalada nueva del cielo?

Pero ¿es creíble que nuestro amantísimo Padre anunciara esta incomparable dádiva? ¿Cómo pudo saberla sino por revelación? Y la tuvo, como sigue diciendo el P. Nadal, a quien hay que escuchar con la debida reverencia: «De todas estas cosas, así como de todo el Instituto, prosigue el P. Nadal, daba por razón el Padre Ignacio, alegando aquella ilustración eximia de su mente que por singular benignidad de Dios y por gran privilegio de la divina gracia, recibió al principio de su conversión en Manresa, pueblo situado en la España Tarraconense; porque de aquella luz, de aquel principio, de aquel privilegio de la divina benignidad, nos viene esta luz, esta gracia que en la Compañía sentimos y abrazamos, que nos regocija en el espíritu de nuestra mente, que nos consuela..., que se deriva... a toda la Compañía, a todas sus partes, a todos sus ministerios... (2); así lo enseña la experiencia; porque, hermanos míos, si buscamos la vida austera, aquella (la gracia referida) la hemos recibido por Instituto» (3).

Es muy de notar cuánto el Padre Nuestro insiste en que la contemplación propia del hijo de la Compañía no debe ser tal que induzca a la abstracción y a la soledad, sino que ha de servir de medio para dar vida a todos los ministerios exteriores, en los cuales se ha de pro-

(1) *Monumenta hist. Societ.*, l. c., p. 652.

(2) Al llegar aquí, el anotador de *Monumenta Soc.* escribe esta nota: «de este lugar y de otros semejantes que nos ha dejado Nadal, el P. Astrain (*Historia*, t. I, 107) prueba que a San Ignacio se le reveló la idea de la Compañía y la forma de nuestro Instituto».

(3) Ibid., págs. 652-3.

curar encontrar al Señor, con grande confianza y santa alegría, sin encogimientos ni turbaciones que apocan. Mas para que se llegue a este grado, tiene buen cuidado de advertir: *Sed omnino necessum est, ut prius statum contemplationis adipiscaris* (1). «Más ante todo es preciso que alcances el estado de contemplación».

Pero es preciso desistir de copiar cuanto este gran varón dijo y escribió atinente a nuestro asunto, porque sería tarea imposible. Me contentaré, pues, con mencionar dos cosas.

Es la primera un trozo en que recopila cuanto dice a cada paso sobre el espíritu propio de la Compañía:

«El espíritu de la Compañía, escribe, es cierta claridad *occupans* (2) *et dirigens:* Quum oras, virginem Matrem Dei ut pro te intercedat, adeas... Quotidiano exercitio sunt tres viae exercendae: ut principium orationis sit ex purgativa; 2.° loco est aliquid ex Scripturis... Hinc levanda mens ad ea quae non videntur, per illuminationem et unionem... Veritas gustatur et sentitur: qui sensus si constaret, tunc... omnes imperfectiones dignoscerentur; et plane progressus quidam a Deo est veritas» (3).

Estas últimas palabras me llevan a indicar el último punto a que antes aludí.

No puede negarse que algunos, según creo, de buena fe, juzgan ser más sólido el raciocinio que toda consolación divina interior, para servir a Dios sólidamente. Contra este modo de entender la vida del espíritu, el

---

(1) Ibid., p. 686.
(2) No puedo interpretar esta palabra.
(3) Lug. cit., p. 690.

P. Nadal, a la vez que defendía el libro de los *Ejercicios* de San Ignacio, de ciertas desfavorables censuras, no dejó de insinuar que las divinas mociones pueden a veces presentar tales caracteres en el alma del contemplativo, que éste pueda con toda seguridad discernir que esas mociones son ciertamente divinas, y que consiguientemente pueden entonces con toda seguridad servirle de luz clara para hacer buena elección, y para conocer que él mismo se halla en estado de gracia.

¿Podrá inferirse de aquí que el P. Nadal, y aun el mismo San Ignacio incurrieron en error alguno contra la doctrina del concilio Tridentino? De ningún modo.

Hay que confesar que es de fe que nadie puede saber con plena certeza que se halla en estado de gracia sin especial revelación de Dios. Pero adviértase que, por lo que a San Ignacio toca, es admirable la apología que en su favor escribió el eximio Suárez (1); y en lo que se refiere al P. Nadal, lo cierto es que: 1.º en cuanto escribió sobre esto, ni una palabra dijo contraria a la doctrina expresada; 2.º la apología que escribió de los Ejercicios contra Pedrochi, no la terminó sujetándola a la última corrección, y por esta causa dejó ciertas cláusulas oscuras (2).

Sin embargo, este buen Padre expresó cuanto, conforme a su intento, era preciso: 1.º para poner en claro la importancia de la contemplación que San Ignacio insinuó en los Ejercicios, y 2.º la trascendencia de este medio para sostener la debilidad de nuestra naturaleza; y conforme a esto, en el lugar correspondiente de dicha

---

(1) *De Religione,* tract. X, l. IX, c. 5, praesert., n. 45.
(2) *Monumenta hist. Societ.*, l. c., p. 873, not. 2.

apología, al margen escribió las siguientes palabras: «De sensibus spiritualibus Scriptura, Dionysius Origenes, Thomas, Bonaventura, Aliaco, Gerson. Habes evidentiam tuorum actuum, amoris etiam in Deum; quid mirum si habeas gustum ac delectationem ex illis actibus? Elicitum gaudium non sentis? Id a charitate est. Quid demis praesidia infirmitatis humanae, consolationes? De gratiae certitudine. De his sensibus disquirite... Nil aliud poteritis invenire quod dicatis, nisi posse incidere in illis illusiones. Probandi igitur sunt spiritus» (1).

Por último he aquí lo que aconseja el P. Nadal cuando se dirige a los hijos de la Compañía, a fin de que tengan el espíritu propio de su Religión:

Ratio orandi P. Ignatii desideranda et a Deo petenda: «El hijo de la Compañía debe desear y pedir a Dios el modo de orar que tenía el P. Ignacio» (2).

No se puede expresar más intensa y claramente lo que pretendemos.

§ VI

PADRE CORNELIO A LAPIDE

Este célebre y piadoso intérprete de la sagrada Escritura, cuando se propone declarar el sentido de las divinas palabras: *Porro unum est necessarium* (3), escribe esta sentencia: «Aunque la contemplación no sea necesaria para la salvación, pero es necesaria para

(1) *Monumenta*, l. c., p. 835.
(2) Lug. cit., p. 725, in fin.
(3) Luc. X, 42.

la santidad plena y para la perfección, pues libra el alma de toda solicitud y turbación, y hace al alma tranquila, como que está unida a Dios y en Dios descansa».

Son muy dignos de consideración los testimonios y autoridades que en favor de esta doctrina alega el ilustre hijo de San Ignacio; por lo mismo se trascribe a continuación tan hermosa doctrina.

«Porro unum est necessarium», sensus est: «Tu, o Martha, circa multa distraheris et turbaris; remedium tibi suggero, ut te colligas in unum, ut scilicet uni Deo per omnia placere satagas, ac unius Dei amore omnes actiones tuas obeas... Ita plures...»

El mismo sagrado expositor alega a Casiano que dice *(Collat.* I, c. 8): «Unum est unius Dei intuitus et contemplatio...» Y a continuación añade por su cuenta: «licet enim contemplatio non sit necessaria ad salutem, est tamen necessaria ad plenam sanctitatem et perfectionem quae animam omni sollicitudine et turbatione liberat, facitque omnino tranquillam, utpote Deo plane unitam et in eo quiescentem».

Hoc faciebat Psaltes: «Unam *(Hebr.)* petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem, etc. (XXVI, 4)»; et Paulus: «Unum autem quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae priora sunt extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Jesu» *(Philipp.* III, 14). *Et Esther,* XIV, 18: «Tu scis Domine, quod nunquam laetata sit ancilla tua, ex quo huc translata sum usque in praesentem diem, nisi in te, Domine Deus». Nam: «Haec est vita aeterna, ut...» *(Joann.* XVII, 3).

Ideo Aegidius vir valde illuminatus et unus ex primis sociis S. Fci, interrogatus quae esset via ad sancti-

tatem et perfectionem, resp.: «*una uni,* id est, una anima uni Deo uniatur; dualitas enim separat et dividit; unitas vero colligit et unit. Deus enim est unus: quare qui Deum quaerit, ad unitatem se redigat, eumque in unitate et voluntatis conformitate, ac mentis amorisque unione quaerat oportet uti docet S. Bern. *(Serm. 7, in Cant.).*

Hinc. S. Aug., l. II de ordine, c. 18, t. I, per inductionem ostendit omnia tendere ad unum, quia ut idem ostendit de ver. Relig., c. 32: «unitas sive simplicitas, est vestigium Dei, qui est prima, essentialis et increata unitas, omnium unitatum fons et origo. Et c. 42 declarat quanta sit unitatis pulchritudo».

S. Dion. (Eccl. Hier. c. 6): «Religiosi est unum ipsum ambire et ad sacram monadem cogi»; et Climachus, c. 1: «Monachus est qui semper habet spiritum elevatum, et orat semper, et ubique».

Audi Epictetum ad Arianum: «Oportet ut omnia principia quasi converso orbe, redeant ad unum principium, omnia pulchra ad unum pulchrum, omnia vera ad unum verum, omnia bona ad unum bonum, omnia divina ad unum Deum, omnia una ad unum terminum».

«Ubi peccatum est, ibi est multitudo; ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi charitas, ibi unitas. Virtutis ergo studiosus unum amet, et unitatis sit studiosus oportet... Dualitas omnis discordia est causa... Ait Plato (l. V de Repub.): Nullum perniciosius civitati malum quam qui eam dividit...; nec melius quidquam, eo quod ipsam vincit simul et unam efficit... Unio vita; divisio est mors»,

Homerus canit: «Nec multos regnare bonum, rex unicus esto».

Rex unus est apibus, dux unus in gregibus, grues unum sequuntur, in navi unus gubernator,... in Ecclesia... in mundo unus sol. Denique unitas est virginitas quae nos similes facit angelis; dualitas conjugium quod nos assimilat animalibus.

«Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego... ut sint consummati in unum» *(Joann.* XVII, 21).

§ VII

VENERABLE PADRE LUIS DE LA PUENTE

Cuanto más se piensa en compendiar la doctrina que este gran varón y otros muchos ilustres de la Compañía, desde el último tercio del siglo XVI, profesaron acerca de la contemplación; mas difícil y árduo parece tal empeño, sobre todo en esta época en que los sabios críticos publican luminosos documentos que ponen en claro muchos puntos acerca del criterio entonces y después dominante sobre la oración mental y su importancia para la perfección.

Quien tome por su cuenta ese trabajo, no dejará de necesitar el llevar de frente, de una parte los escritos de tan preclaros varones, y de otra la atmósfera que se ha aspirado y se aspira con frecuencia acerca de este asunto.

Preciso es, sin embargo, decir algo de nuestro maestro esclarecido, que también nos sirve de modelo en sobreponerse con entereza a las dificultades con que debió tropezar para escribir la notabilísima biografía del gran P. Baltasar Alvarez.

En esta obra y en su *Guía Espiritual* fué donde recopiló más extensamente cuanto puede decirse acerca de la contemplación como instrumento para el estado de los perfectos. En varios párrafos quisiera el lector ver expuesta la doctrina con más precisión y claridad; pero no será difícil conocer la causa de cierta vaguedad e indecisión en esos conceptos, si se tiene en cuenta que cuando estas obras se escribían, debían sentirse aún los efectos de las controversias suscitadas con motivo principalmente del mismo P. B. Alvarez. (1) ¿Qué hacer, pues, en tales circunstancias, sino esquivar por prudencia en lo posible ciertas cuestiones candentes?

Así y todo, el venerable P. La Puente no dejó de estampar la doctrina tradicional que favorece a la contemplación; y buena prueba es de esto el que no han faltado en Francia quienes editasen la *Guía espiritual,* arrancando del texto ciertos conceptos que evidentemente favorecen a la contemplación, como luego veremos.

I. *La Providencia ordinaria que Dios usa en conceder la perfección.*—El primer paso que tiene que dar el que aspire a recibirla, como deben aspirar todos, es la fidelidad a la divina gracia para alcanzar las virtudes y la perfección en la oración cualquiera que esta sea. Tal es la doctrina que todos deben admitir y admiten de hecho, pues aquí se prescinde de toda controversia.

Nuestro P. La Puente no se cansa de inculcar esta doctrina en general, cuando a todos se dirige, y en

---

(1) *Historia de la Compañía de Jesús, Asistencia de España*, por el P. Astrain, tom. 3, p. 189 y sigs.

particular cuando escribe para los hijos de la Compañía; ya al tratar de las virtudes propias del estado de cada uno, ya principalmente al escribir de cómo ha de ser la oración de los que principian su vida espiritual.

Sobre este último punto, no es fácil que nadie aventaje a nuestro maestro cuando explica la grande importancia y seguridad que tiene el modo de orar por meditaciones, afectos y coloquios con nuestro Señor, y cómo se ha de proponer y enseñar a todos (1).

No se olvide que el buen Padre presenta esta doctrina, como él mismo dice, a raíz de la exposición de la defensa que en favor de su modo especial de orar hizo el P. B. Alvarez, a fin de que eso «no sea ocasión de tener en menos el camino ordinario y trillado por los Santos... y ninguno presuma por su autoridad, de traspasar los límites y términos que los antiguos Padres nos dejaron» (2).

Y después de confirmar esta doctrina con razones poderosas, pone otro punto en que la concreta y determina más, pues dice «cómo los de la Compañía han de seguir este modo de orar que se enseña en nuestros ejercicios, (y declara) su grande excelencia» (3).

Tanto aparato de disposiciones exige el P. La Puente de parte del que aspire a ser perfecto, en esta primera etapa de la vida espiritual; que se necesitaría ser muy descontentadizo y exigente para achacarle el defecto que algunos achacaron al mismo P. B. Alvarez, de creer que el llegar a la contemplación era cosa más llana y fácil de lo que es en realidad, y que para esto no

(1) Tal es el título del cap. 42 de la *Vida del P. B. Alvarez*.
(2) Ibid.
(3) Ibid., c. 43.

es precisa tanta mortificación exterior e íntima abnegación.

Teniendo en cuenta estos precedentes, nuestro maestro entra de lleno en la cuestión de si es o no precisa vocación para aspirar a la contemplación. A fin de resolverla, distingue una vocación general y otra especial. La general se presupone siempre para toda obra virtuosa en que uno pueda ejercitarse por su querer, pues está en su mano esa misma obra; y si bien para ella necesita la gracia ordinaria, Dios a su tiempo no la negará a nadie.

La vocación especial para la práctica de una buena obra o estado de perfección es ya otra cosa, como indica su mismo nombre. Supone de parte del hombre carencia de obligación a tomar parte en tal cosa o estado, como no preceda mandato especial; y de parte de Dios se requiere que en su ordinaria Providencia haya dispuesto conceder la gracia o auxilio que física o al menos moralmente se necesite para lo mismo, ya sea que el mismo Señor haya prometido tal don, ya sea que sin prometerlo rigurosamente, haya determinado en sus divinos designios no negarlo por lo general a quien no ponga obstáculo.

De esta vocación general y particular trata el Padre La Puente (1), aplicando la primera a la meditación, y la segunda a la contemplación (2).

Obsérvese que no hay obra sobrenatural realizable por el hombre que no necesite la gracia, por razón de la cual es precisa también consiguientemente la vocación

---

(1) *Guía espiritual*, l. III, c. 2.
(2) Ibid., § 1.

divina. Pero ésta no será especial, sino cuando el Señor se reserve libérrimamente el poder conceder o no esa misma gracia de un modo siempre compatible con su justicia y con su misericordia. Por lo mismo es fácil también echar de ver que unas veces tal vocación especial cabe perfectamente dentro de la Providencia ordinaria, bien que Dios no haya prometido en todo rigor tal auxilio; y por fin hay vocación especialísima con que Dios previene para la infusión de ciertos dones que pertenecen de lleno a la Providencia extraordinaria, y son en el orden sobrenatural lo que los milagros propiamente dichos en el orden de la naturaleza.

Preciso era este preliminar a fin de evitar toda confusión, pues la experiencia enseña que algunos autores, por no detenerse previamente en tales aclaraciones, no presentan con claridad lo que es la vocación especial.

El P. La Puente, para dar a conocer el llamamiento divino que precede a la contemplación (1), enseña que «cuando Dios quiere formar dentro del corazón del justo un arca espiritual y santuario de su descanso (o sea la contemplación), le llama por su propio nombre, esto es, con una vocación amorosa y eficaz» (2); pero, como añade él mismo a continuación, «esta vocación no hace toda su obra junta y de un golpe, sino que va por sus grados..., deteniéndonos algún tiempo en los ejercicios de la... meditación..., hasta que seamos dignos de que nos llame a... la contemplación y unión».

De toda esta doctrina saca nuestro maestro la conclusión siguiente: «Si sirves a Dios como siervo fiel en

(1) *Guía espiritual*, l. III, c. 2, § 1.
(2) Ibid.

los ejercicios de la vida activa..., al séptimo año cuando llegares a ser perfecto, gozarás de la libertad del espíritu y de la quietud y reposo que se da en la contemplativa. Y si no te lo hiciere en los seis años de esta vida mortal, porque no a todos se hace tal gracia, y sin ella se puede entrar en el cielo, harátela sin duda en el séptimo año del descanso eterno» (1).

Notemos aquí: 1.° que parece da a entender este gran maestro que lo ordinario será que en esta vida se conceda, al menos en algún grado, el don de la contemplación, cuando uno ha procurado prepararse para ello; 2.° no lo dice, es cierto, con toda claridad, pero no olvidemos la prudencia con que entonces sobre todo había que proceder en tratar de este asunto; y 3.° que a los que no lo reciban en vida después de estar bien preparados para ello, se les dará la recompensa en la eternidad. ¿Cómo es posible negar que el acudir a esta última explicación, equivale a refugiarse en los secretos juicios de la divina Providencia extraordinaria?

Por lo mismo, cuando el sabio Padre intenta descubrir «las causas porqué no se alcanza la gracia de la contemplación» (2), enumera, es verdad, de parte de Dios su altísima Providencia, pero añade que las causas más ordinarias por las cuales no se alcanza, son por culpa nuestra, esto es, por estar engolfados en muchas cosas y cuidados del mundo...

De todo lo cual se infiere que «aunque la elección (para la contemplación) nace principalmente del mismo Cristo..., mas también nosotros, aceptando su inspira-

---

(1) Ibid., § 2.
(2) Este es el título del § 3 del cap. cit.

ción, le escogemos y elegimos la parte de la vida contemplativa» (1).

Para complemento de lo que acabamos de exponer, y a fin de que se conozca no ser violenta la interpretación dada, veamos si el mismo Padre consignó con toda claridad su doctrina acerca de la distribución de la contemplación conforme a la Providencia ordinaria y extraordinaria. Y en efecto, así nos parece que consta en las siguientes palabras que copiaremos textualmente: «Este don de oración (de contemplación), como dice San Lorenzo Justiniano (2), no se concede a todos, ni todos llegan a tanta alteza, ni gozan de tan estrecha familiaridad; aunque *ordinariamente* la culpa es nuestra, porque no usamos bien del don ordinario que a todos es concedido. Y pues Dios no es escaso en dar sus dones, no has de ser corto en pretenderlos con la excelencia con que El suele comunicarlos» (3).

Frase muy significativa debe ser ésta, cuando fué omitida en las ediciones francesas que de la *Guía espiritual* del Ven. P. La Puente se hicieron en 1689 y en 1863.

Por último, sabido es que el mismo P. La Puente fué quien escribió el primer tomo de la venerable Marina de Escobar; y que en él anotó los principales favores que esta esclarecida virgen había recibido de Dios.

Al describir uno de ellos, dicho Padre mencionó cuanto hace a nuestro caso. Oigámosle: «Cuanto a la postrera y perfecta virtud, que decíamos ser como oro

---

(1) Este es el título del § 3 del cap. cit.
(2) *De Gradibus perfectionis*, cap. 12.
(3) *Guía espiritual*, l. I, c. 4, § 1.

de veinticuatro quilates, digo que es una muy buena y excelentísima disposición para que nuestro Señor obre en esta alma que la tiene por su bondad y sabiduría y misericordia, esas particulares misericordias de que hablamos, visitándola por sí mismo y por sus santos, y comunicándose con ella, y descubriéndola sus secretos divinos y soberanos, que la sean como una muestra y prueba de lo que por su bondad y misericordia ha de haber y gozar en el cielo; y en tanto es esto verdad, que creo yo de la bondad de nuestro Señor, y lo tengo por sin duda, que ninguna alma destas tan dichosas, que han alcanzado esta perfecta virtud (por la bondad y misericordia de nuestro Señor, ayudándose ella de su parte con lo poco que pueden), dejarán de recibir de su Majestad algunas destas misericordias suyas más o menos según su santa voluntad y sabiduría infinita, y disposición de aquella alma, dejando aparte algún caso particular y extraordinario en que nuestro Señor querrá, por lo que su Majestad sabe, llevar alguna alma por otro camino tan andado y usado; *mas lo común y ordinario* de la bondad de nuestro Señor, es lo que digo, y cuanto más perfecta y levantada virtud tuviere el alma, tanto más tengo para mí por sin duda que tendrá de comunicación con nuestro Señor y su Majestad con ella, y tanto más recibirá de su mano estos dones suyos particulares y divinos; y si no hay mucha comunicación de nuestro Señor con las almas, yo tengo para mí que falta esta en la imperfecta virtud dellas: porque nuestro Señor y su bondad siempre es el mismo que ha sido y no puede mudar ni ha mudado de condición jamás, y bien sabemos las misericordias que su Majestad ha hecho a las almas aventajadas en virtud, y con-

forme a esto, cuando el alma que tal perfección de virtud, como ésta que hemos dicho, tuviere y dijere que la habla y visita nuestro Señor y sus santos, y se le comunica, yo digo que lo creo y lo tengo por verdad» (1). Hasta aquí la venerable escritora, con la aprobación del venerable P. La Puente.

§ VIII

PADRE LE GAUDIER

Veamos ahora cómo pensó de la contemplación el docto P. Antonio Le Gaudier, S. J., en su preciosa obra *De perfectione vitae spiritualis,* que tan alta estima mereció del M. R. P. Juan Roothaan, General de la Compañía de Jesús: «Dios, dice, a los que por mucho tiempo se han ejercitado (en las virtudes, según es preciso que se haga en el segundo estado de la perfección), suele llamarlos a este grado superior (de los perfectos), en el cual los abraza más familiar y suavemente por medio de los actos más sublimes de la vida contemplativa y los hermosea con más excelentes dones de santidad» (2).

Bien claro se ve por estas palabras que el sabio Doctor, asceta y místico, habla de la contemplación perfecta, porque, después de exponer la naturaleza de la contemplación en general, su objeto, sus actos, su causa y su fin (3), pasa a demostrar una tesis que es

---

(1) *Vida de la V. Virgen D.ª Marina de Escobar,* lib. 5, c. 23, § IV, págs. 433-4.
(2) Part. II, sect. III, cap. I.
(3) Ibid., cap. III.

tal como aquí podemos desearla a nuestro intento, es a saber: que «la contemplación, aunque no es del todo extraña al primero y segundo estado, de los principiantes y de los que van aprovechando, es, sin embargo, propia del tercer estado de los perfectos, porque en éste no se concede accidentalmente y de paso, como en aquéllos, sino que ese estado pide y exige por su naturaleza que la contemplación, como por hábito y necesidad y no menos de una manera íntima y permanente, y sin que por lo común preceda el discurso de la meditación, ilumine y fortalezca el alma de quien tan perfectamente sirve a Dios y tan santamente le glorifica» (1).

La demostración de esta verdad la presenta el mismo Padre a continuación, y puede compendiarse en las siguientes palabras: La perfección o santidad consiste según Santo Tomás (2) en dos cosas principalmente: en la pureza y en la unión permanente y estable con Dios, nuestro principio, nuestro centro y nuestro fin.

Es evidente que estos requisitos no se pueden perfectísimamente poseer más que en la gloria; pero en la vida presente, cuanto es posible, esa puridad y firmeza en grado admirable se alcanza por medio de *la contemplación,* porque en su virtud el hombre se une tan familiarmente con Dios, que se hace un mismo espíritu con Él; y así no es de admirar que llegue también a ser muy puro y alcanzar la firmeza y estabilidad deseada con Dios, no sólo por la voluntad, sino también por el entendimiento y las demás facultades (3).

---

(1) *De perfect. vitae spirit.*, cap. IV. Tal es, en brevísimo y fiel extracto, la doctrina del P. Le Gaudier expuesta en este último lugar.
(2) 2a 2ae, q. 81, a. 8.
(3) *De perfect. vitae spirit.*, cap. V.

A la verdad, es tan excelente la vida espiritual de la contemplación según todos los doctores y místicos, como lo asegura expresamente el mismo P. Gaudier (1), que todo el conjunto de virtudes en que pueda el hombre ejercitarse durante los dos primeros estados de la vida purgativa e iluminativa, no pueden guardar proporción con ella como si fuera objeto de mérito, sino que la santidad propia del estado de los perfectos, o es posterior a la contemplación como lo es el efecto a su causa, o mútuamente se fomentan y ayudan entre sí.

De donde resulta que por dos motivos la contemplación pertenece por su naturaleza al estado de los perfectos y de la heroica santidad: 1.° porque en ese estado el hombre ha removido de sí con la divina gracia los obstáculos a las divinas y más íntimas comunicaciones, de tal modo que, aunque el hombre no pueda en verdad decir que de justicia merece la contemplación, a Dios parece no sufrirle el corazón negársela; y 2.° porque es tan sublime y encumbrada la perfección en que el hombre entonces se ejercita, que la contemplación es en cierto modo necesaria, para que no ponga obstáculo a ella nuestra tenaz inclinación a la tierra y nuestra tornadiza voluntad.

La verdad es que en el primero y segundo estado, a causa de varios afectos aun no purificados, y por lo mismo que las virtudes todavía no se han adquirido con la debida perfección, la voluntad no puede estimar ni procurar el único bien de la divina gloria con tanta pureza y constancia como fuera de desear.

En cambio, dentro del estado de los perfectos la

(1) Ibid., cap. V.

intuición purísima del divino amor ve y discierne con gran perspicacia el bien de la gloria divina...

Y así la contemplación viene a ser la más eficaz práctica de la santidad (1).

Consecuencia de todo lo dicho es que así como en los dos primeros grados de la vida espiritual la contemplación no es necesaria, aunque favorece mucho para alcanzar el fin respectivo; en el tercero de los perfectos al contrario: *Etsi enim non parum,* dice el Padre Le Gaudier (2), *utrique (primo et secundo statu) ad suum finem consequendum conferat, reipsa tamen necessaria (contemplatio) non est, cum et vera poenitentia et virtutes haberi sine ea possint... Hic vero (in tertio statu) non sic.*

Luego, según el P. Le Gaudier, la contemplación es necesaria para el tercer grado de los perfectos.

§ IX

SAN ALONSO RODRÍGUEZ

Poco hemos de escribir de este santo Hermano de la Compañía, y no ciertamente porque no haya en sus obras muchos conceptos que poder utilizar a nuestro propósito, sino porque como es fácil comprender, San Alonso no descendía a las cuestiones místico-teológicas que dejaba a los doctores, para entregarse de lleno, según era su misión, a las efusiones del amor divino.

---

(1) Ibid., cap. VII.
(2) Ibid., cap. IV.

Vamos, sin embargo, a entresacar algunas breves, pero interesantes frases que nos den a conocer cuánto en sus Tratados sobresale la contemplación y se aventaja a la oración de discurso; pues de estas y parecidas expresiones, fácil es inferir que si la meditación es la oración propia de los principiantes, la contemplación lo es de los perfectos.

Después de exponer lo que es la *oración de discurso,* escribe lo siguiente: «El segundo modo de orar es la gran contemplación, en la cual cesan ya los discursos y goza el alma de su Dios... En la oración de discursos busca el alma lo que desea, hasta alcanzar el fin a do se encamina que es la contemplación; y en la contemplación goza quieta y sosegadamente lo que buscaba y halló con grandes deseos» (1).

Aquí se ve la misma doctrina de los grandes maestros que antes hemos estudiado, es a saber: que el fin próximo de la oración mental de discursos es la contemplación.

«La luz de la oración de discursos, prosigue el Santo, es como de rendija, en comparación de la que se sigue (la de contemplación). Porque de aquí (de la de discursos) sube Dios al alma a otro más alto modo de oración que es como de ángeles, los cuales están siempre delante de Dios con un acto continuado conociéndole y amándole y contemplándole con reposo... A estos tales (a los ángeles) ha de imitar el siervo de Dios para que Dios le llene de su amor: por este camino da Dios a los que lleva por él una divina luz, no como a los de

---

(1) *Obras de San Alonso Rodríguez, ordenadas y publicadas por el P. Jaime Nonell,* t. 3; trat. VII, *De la oración,* c. 4, p. 148.

arriba, que su luz es como de candelilla, pero ésta es tan grande, que va tanta diferencia de la una a la otra como la del sol a la de una pequeña candela. De donde le viene que como la luz del cielo es tan grande, así excede el amor que Dios comunica al alma, el uno al otro».

«Para llegar a este estado, ha de ser el siervo de Dios muy mortificado, porque desnudo de sí..., en un punto vuele el alma a su Dios» (1).

Ahora bien, ¿decir esto no es afirmar que la contemplación es oración propia de los perfectos? Interminables seríamos si pretendiésemos copiar cuanto sobre esto escribió el Santo.

Baste decir que, conociendo él por experiencia la importancia de la contemplación, no se cansa de rogar a sus lectores que pidan un don tan excelente, «porque Dios, dice, no da nada de mejor gana que su amor» (2).

Como se ve, no teme traspasar los límites de la prudencia, pues para evitar indiscreción, la mayor parte de sus escritos están repletos de advertencias acerca de la necesidad de la mortificación.

Y como esta haya, bien puede pedirse el amor de Dios, como dando a entender que pedir la contemplación es en cierto modo lo mismo que pedir el amor de Dios.

Compendio admirable de toda la doctrina ascético-mística del Santo es su *Memorial* (3) y no menos su tratado de la unión y de la Trasformación del alma en Dios (4).

---

(1) Ibid., c. 5, p. 149 y 150.
(2) Explicación de las Peticiones del Padre Nuestro, c. 15, t. 2, pág. 58.
(3) Véase del tomo I de sus obras, las primeras 276 págs.
(4) Tomo 2.° de sus obras, págs. 103-200.

§ X

PADRE ALONSO RODRÍGUEZ

Tengo por cierto que no pocos habrían de maravillarse de que pasáramos en silencio al gran asceta que acabamos de mencionar.

Y a la verdad, preciso es que se entienda no merece este autor que le releguemos al silencio. El ciertamente escribió frases que pudieran interpretarse como poco favorables a la mística oración; pero, si queremos penetrar en todo su pensamiento, no debemos prescindir de la época aciaga en que escribió, la cual, como se ha dicho muchas veces, era tan propensa al iluminismo.

¿Qué hacer, pues, ante este formidable peligro un escritor, por otra parte tan inclinado a las prácticas del más puro ascetismo, sino inculcar con todas sus fuerzas el método seguro de la meditación, que sin duda aniquila las raíces de los trampantojos e ilusiones de la fantasía? ¿Traspasó, acaso, los límites de lo justo y razonable?

¿Se atrevió a condenar por completo, el ejercicio de la contemplación? De ningún modo: lo que él pretendía era fustigar a los presuntuosos ávidos de altos *anagogismos* aunque no hubieran llegado ni siquiera a la corteza de la meditación y de la abnegación propia; pero reconocía la importancia de la contemplación.

Su obra inmortal *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* nos lo atestigua con gran elocuencia, como se puede probar con repetidos pasajes del mismo tratado de la *Oración*. Bástenos alegar uno solo como muestra.

«Es de tanta importancia, afirma nuestro autor, el detenernos y hacer pausa en los actos y afectos de la voluntad, y estímanlo en tanto los santos y maestros de la vida espiritual, que dicen que en esto consiste la buena y perfecta oración y aun lo que llaman contemplación, cuando ya el hombre no busca con la meditación incentivos de amor, sino goza del amor hallado y deseado, y descansa en él como en el término de su inquisición y deseo... En la perfecta oración está como adormecido el entendimiento, porque ha dejado el discurso y especulación, y la voluntad está velando y derritiéndose en amor de su Esposo... De manera que la meditación y todas las demás partes que ponen de la oración, se ordenan y enderezan a esta contemplación, y son como unos escalones por donde habemos de subir a ella. Así lo dice San Agustín en un libro que se llama *Escala del Paraíso:* «La lección busca, la meditación halla, la oración pide; pero la contemplación gusta y goza de aquello que buscó y pidió y halló». *(Lectio inquirit, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio degustat. Aug. lib. de Scala Paradisi...)* Y notó esto muy bien Santo Tomás tratando de la contemplación: dice (S. Thom. 2-2, q. 180, art. 7) que aunque la contemplación esencialmente consiste en el entendimiento, pero que su última perfección está en el amor y afecto de la voluntad: de manera que el intento y fin principal de nuestra contemplación ha de ser el afecto de la voluntad y el amor de Dios» (1).

Ahora bien, si la meditación, según el P. Rodríguez, se ordena a la contemplación como a su perfec-

(1) *Trat. de la oración*, cap. XII.

ción y complemento, ¿qué más se necesita para que podamos afirmar que la contemplación es propia de los perfectos?

§ XI

EL PADRE LALLEMANT Y SUS DISCÍPULOS

Tengo a la vista un libro reimpreso en 1882, cuyo título es *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, S. J., precedie de sa vie,* y publicado por el P. Pedro Champion, de la misma Compañía de Jesús.

Dice este Padre que cuanto refiere en la biografía del P. Lallemant se apoya en el testimonio público de cuantos le conocieron y sobre todo de sus discípulos; y que las gracias interiores del mismo fueron admiradas por algunos de sus confesores y de sus más íntimos amigos, como los PP. Meflant, Bagot, Bacher y Grandami, cuatro teólogos que, por su eminente virtud y su gran capacidad, merecieron ser confidentes del Padre Lallemant.

Sobre esta base de la vida y virtudes de tan excelente religioso, el P. Champion pasa a darnos a conocer la doctrina del P. Lallemant tal como la recopilaron sus discípulos predilectos, los PP. Rigoleu y Surin.

El primero da a conocer la doctrina de su maestro reduciéndola a siete principios, el último de los cuales pertenece al orden y a los grados de la vida espiritual; y para explicarle dice entre otras cosas: «Que la contemplación, lejos de ser opuesta a la vida apostólica, es necesaria para ella» (1).

---

(1) Pág. 389 y sigs.

Esta tesis se prueba allí diciendo que «sin la contemplación jamás se adelantará mucho en la virtud, ni será uno apto para hacer adelantar a otros... Jamás se podrá servir a Dios perfectamente... La contemplación produce actos excelentes y libres de las impurezas de la naturaleza, actos muy sublimes de amor de Dios que no se ejecutan sino muy raras veces sin este don...»

En cuanto al P. Surin, es preciso tener en cuenta que la doctrina que venimos declarando es como la savia delicadísima de sus preciosas obras, tan ponderadas por Bossuet y Fenelon y por los PP. Champion, Saint-Jour y otros, según puede verse en el prefacio puesto por el celoso editor de las mismas, P. Marcelo Bouix.

Esta doctrina consta en su *Catecismo espiritual* (1), en los *Fundamentos de la vida espiritual* (2), y no menos en su obra póstuma, *Tratado del amor de Dios* (3).

Y no vaya a creerse que este gran maestro de espíritu, para ensalzar la contemplación como medio de la santificación propia y de los demás, deprimió en nada, ni la meditación ni el trabajo y diligencias que requieren los ministerios de la vida apostólica. Antes afirma que por la primera han de empezar por lo regular los que son nuevos en la vida del espíritu; y respecto a la vida apostólica o mixta advierte que los esfuerzos para alcanzar la ciencia son buenos, y que nunca han de rehuir los trabajos y sudores de los ministerios cuantos

---

(1) Tomo I, 3 p., c. 3; tom. II, 7 part., cap. 4.
(2) Cap. 3 y 14.
(3) Libr. 2, c. 10 y otros varios.

por obediencia o vocación deben dedicarse a ellos, aunque los atraiga por otra parte la contemplación con todos sus encantos y hermosura.

Para comprobación de cuanto se acaba de indicar, permítaseme hacer algunas observaciones acerca del mismo Padre (1). Todos sus libros van a parar a la doctrina que aquí sustentamos.

Pregunta este docto y piadosísimo autor *cuál es el medio de conseguir facilidad en esta práctica de hacerlo todo por Dios,* o sea, según los antecedentes y consiguientes del libro, cuál sea el medio para adquirir facilidad en las obras virtuosas, de parte de los que aspiran seria y formalmente a la perfección; y para contestar, ante todo afirma con su innata sencillez: «Ese medio es obtener y poseer (cada cual) en su interior el gusto del amor divino y la unción que da este mismo amor... Para entender esto, téngase en cuenta, añade él mismo: primero, que el gusto de este amor, ya se llame unción, ya fuego, etc., es un don muy grande de Dios, un tesoro precioso, un delicioso fuego, una fuente de dulzuras y de riquezas. Los que le tienen, pueden ser llamados felices: son comúnmente santos, y atraídos por la suavidad de este perfume, van a Dios con todo su corazón, y estando muertos al mundo..., no sólo son inclinados a hacerlo todo por Dios..., sino que además ni sienten dificultad en practicar esta

(1) De este admirable siervo de Dios, escribe el P. Bouix, S. J.: «El General de la Compañía, después de haber examinado el *Postulatum* y el *Compendium* enviados por la Provincia de Aquitania..., dispuso que el nombre del P. Juan José Surin fuese incluído en el Menologio de la Compañía (no sólo para la Provincia de Aquitania, como se había pedido, sino) para toda la Asistencia de Francia» (Prefac., t. 4 de las obras de dicho P. Surin, p. XXV).

doctrina, ni pueden comprender otra cualquiera que a ésta sea contraria» (1).

El mismo se acuerda enseguida de que muchos no poseen este don divino; y por eso pregunta: «¿qué deben hacer los que no le tienen?» Y contesta: «esto es precisamente lo que queremos enseñar aquí... Para esto vamos a decir las cosas como pasan ordinariamente en este camino de gracia.

En primer lugar, prosigue, es preciso saber que Dios algunas veces da esto por pura gracia (a personas que no están dispuestas)...

Además, cuando Dios no usa de esta providencia, el alma no debe desesperar de conseguir aquel mismo don, sino creer firmemente que, fuera de este camino (extraordinario), hay otro que es el de la fe ordinaria... Obrando según esta luz, «sucederá infaliblemente que le parezca al alma insípido y desagradable el motivo (de obrar en todo por amor de Dios), en atención a que no está habituada sino a obrar según su gusto natural... Pero que pase adelante apesar de este disgusto y sequedad..., obrando por pura fe..., y pensando que Dios merece que el hombre así le sirva, y que así se alcanza la perfección..., aunque no sienta nada de atractivo».

«Yo digo, termina este gran Padre, que obrando así, se conseguirá un gran mérito; y, además de esto, por los caminos ocultos de la gracia..., sucederá que... llegue un día en que se sienta dulzura donde antes no se experimentaba más que amargura. Y poco a poco... a través de las oscuridades, arideces y tentaciones..., se empezará a gustar la miel de la gracia..., y de grado

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, p. 221-222.

en grado..., se arrancarán como por fuerza, de las manos de Dios, las suavidades, los bienes, las dulzuras, la unción, la llama deliciosa que (al parecer) había resuelto no darnos. Esto es una verdad católica y práctica... Y añado que trabajando por el servicio de Dios y para llegar a los bienes divinos, nada más que con el empeño que se pone para lograr las cosas del mundo, se alcanzarán de Dios por el camino de las virtudes y de la gracia común, conforme a las promesas hechas en la Escritura, los bienes más preciosos de su amor» (1).

Fácil es conocer que el P. Surin entiende aquí por *el camino de las virtudes* y por *gracia común,* lo que llamamos *el orden ascético* (2), y desde el cual se va subiendo poco a poco, mediante la gracia especial de Dios, al orden místico de la contemplación.

Y por esa razón, menciona las promesas hechas en la Escritura, de las cuales, a no ser así, no tenía para qué tratar. Y a este tenor hay que entender también la explicación que da de estas divinas palabras de San Pablo: «El Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios (3); pues he aquí lo que él mismo escribe: «Estas palabras (de San Pablo) señalan un efecto infalible que sienten las almas que siguen la práctica (del amor puro y perfecto, enseñada inmedia-

---

(1) Ibid., p. 224-225.

(2) No se olvide lo que se declaró extensamente, que todos los actos de la contemplación mística, intrínsecamente considerados, son extraordinariamente sobrenaturales (tom. II, part. III, cap. II, principalmente § VIII). Ahora añadimos sin titubear que, aun siendo así, no se ve inconveniente en que esta misma oración pertenezca a la Providencia ordinaria, según que Dios está por lo general dispuesto a concederla a quien no ponga obstáculos de su parte.

(3) Rom. VIII, 16.

tamente antes)... En efecto, cuando una persona..., sin reservarse nada de sí, se da y consagra enteramente al puro amor de Dios..., declárase en ella un efecto de la gracia, por el cual esta persona siente en sí una elevación de confianza y de paz propia de los buenos y fieles amigos de Dios; y el Espíritu Santo que... mora en nosotros, hace una operación de su misma gracia, que es como una manifestación de su presencia.

Esto, prosigue, se hace de una manera tan alta, que el alma fiel, no sólo por la idea general que da la fe, sino por un sentimiento filial y dulce, y sin ilusión alguna, está persuadida de que con una gran probabilidad sabe y conoce que es de Dios. No es esto revelación expresa..., pero es gran probabilidad que produce una paz excelente... que deja al alma en perfecto reposo... Todos los que están en gracia, añade, no tienen esto...

Hay quienes son muy agradables a Dios y no reciben este divino testimonio; pero esto no sucede sino por una dispensación especial, como si dijera, de su Providencia extraordinaria» (1). Con lo cual se nos enseña que, por Providencia ordinaria, al que da los pasos para entrar de lleno en la senda de la perfección, al principio o al fin, día llegará en que se le suavicen las dificultades y amarguras de la vida espiritual.

Y en atención a esto, se ve nuestro piadoso autor obligado a rebatir una dificultad que no habría para qué mencionarla, si no se entendiera lo anterior en el sentido expuesto. Para probar contra algunos que no había porqué temer ilusión en este proceder, él escribe

(1) Ibid., págs. 176 et seqs.

con gran firmeza de ánimo: «Entre un gran número de almas que yo he conocido y dirigido en más de treinta años, yo no he visto ninguna que estuviera habituada a este ejercicio de la correspondencia con Dios (de ponerse en su presencia y pedirle su luz y dirección), y que no fuese favorecida de Dios con ese testimonio consolador de que obraba bien» (1).

Por último, este gran Maestro se propone explicar las palabras de Kempis: «¿Porqué se encuentran tan pocos contemplativos?» (2), y para eso escribe: «Hay cuatro clases de personas que se dan a la oración. La primera clase es de los que no sacan fruto, aunque hagan profesión de ello... La razón de esto es porque a la oración llevan pocas disposiciones de recogimiento, etcétera... La segunda clase es de los que siendo notablemente fieles a la santa inspiración, son de Dios bastante favorecidos, y con gran suavidad y reposo tienen sus entretenimientos con El, ayudados de mucha o de poca capacidad natural. La tercera clase es de los que ayudados de esta capacidad han recibido un gran talento para la oración y facilidad natural para entretenerse interiormente con Dios en virtud de su ciencia, acostumbrados como están al raciocinio y al discurso. Estos que a la verdad tienen deseo de servir a Dios y de darse a la oración..., hallan medio de entretenerse con Dios en ella; pero en el fondo no consiguen gran fruto interior, en atención a que, dados como están al ejercicio de su entendimiento, éste se ocupa en gran variedad de objetos... y así no sacan gran fruto. La verdad

(1) Ibid., p. 264.
(2) *De Imitatione*, l. III, c. 31.

es que ellos no poseen una idea muy elevada ni muy exacta de la virtud: creen que su proceder es el mejor del mundo; están contentos con su estado, y hasta se imaginan que no pueden ser mejores, a no ser que Dios les conceda gracias extraordinarias, a las cuales por otra parte no aspiran, mucho más cuando se figuran que Dios las concede únicamente por pura liberalidad, sin tener en cuenta las disposiciones de las personas... Los que a esto se limitan no suelen tener gran luz, al menos sobrenatural, que guíe al espíritu; tienen, eso sí, luz ordinaria de sabios, pero ésta es bien poca cosa para la vida perfecta; serán hábiles en las ciencias, aun en la Teología, pero son bastante medianos en la verdadera ciencia del espíritu, y bastante alejados de la verdadera contemplación, de la cual, por lo demás, no hacen gran caudal, porque creen que su ciencia suple con creces a las luces sobrenaturales que tienen las almas buenas; llegando a pensar que en esas mismas luces que se llaman sobrenaturales, hay más de afección piadosa que de verdadero y profundo conocimiento. Así, pues, éstos no son contemplativos y, por lo mismo, tampoco están dispuestos para la santidad que no se halla apenas sin la contemplación.

Pero, óigase bien, yo no entiendo por contemplación tener visiones, etc.; entiendo una elevación del entendimiento que viene del favor de Dios, comunicada por infusión celeste con gran facilidad del alma para obtener el verdadero conocimiento de nuestros misterios con amor ardiente a Dios y gran celo por toda perfección. Esta contemplación es la oración propia de los santos, a quienes hay que incluir en la cuarta clase de personas que hacen oración... A esa contemplación

eleva Dios comúnmente a los que son notablemente fieles en la oración común...

Para entrar en ella es preciso empeño especial y continuo de mortificarse, separándonos de todo apoyo y satisfacción que pueda venir de las criaturas... Los de la tercera clase se abandonan poco en la Providencia de Dios, aman poco el menosprecio, son amigos de mantener su crédito...» (1).

Desisto de traducir otros períodos tanto o más significativos; pero basta lo expuesto para sacar en consecuencia, que, según esta doctrina, puede haber muchos que sin tener contemplación, sigan una vida apacible con grande facilidad en los ejercicios de su vida ordinaria, por lo demás recta y ajustada, y que, sin embargo, no sean propiamente perfectos.

Apesar de haber alegado tantos y tan célebres doctores de la Compañía de Jesús en favor de la contemplación como medio para la vida perfecta, no presumimos haber incluido todos los que debiéramos en testimonio de la doctrina que ha profesado y profesa esta sagrada Religión.

Es de notar la dificultad de tener a la mano las obras de muchos escritores jesuitas que dilucidaron, ya la teología Escolástica, ya también la Mística, desde el último tercio del siglo XVIII en que se pretendió ahogar en el silencio la obra del Patriarca de Loyola.

Sólo así puede explicarse, a nuestro entender, el

---

(1) *Les Fondements de la Vie Spirituelle*, l. IV, c. 3. Para terminar por ahora de alegar más testimonios de este Padre, sólo diré que consideraría gran fruto de la divina gloria el que las obras de tan ilustre jesuita fuesen vertidas con esmero a nuestra lengua.

hecho de ser tan raros los libros que los hijos de San Ignacio habían escrito hasta esa época, y que a costa de grandes trabajos han ido reeditándose después del restablecimiento de la Compañía.

Unicamente se hace esta indicación para que nadie extrañe sean poco conocidas algunas obras de los hijos de Loyola dedicadas a la contemplación; y para que se explique la causa de no haberlas incluido entre las demás que figuran en esta sección.

Por dicha nuestra las alegadas son testimonio elocuente de cómo ha pensado la Compañía de Jesús.

CAPÍTULO IV

Síntesis de la doctrina que la Compañía de Jesús ha profesado teórica y prácticamente acerca de la contemplación desde su origen hasta ahora

No conviene perder de vista este asunto, sin que antes probemos que la Compañía jamás tuvo en poco a la contemplación considerada en cuanto es medio poderoso para la vida perfecta.

§ I

BOSQUEJO HISTÓRICO

El primer hecho que nos irá abriendo camino en nuestra investigación es que en el siglo XVI, como se ha indicado, toma grande incremento la secta de los alumbrados, quienes combatieron la verdadera vida espiritual, valiéndose de embaucamientos, falsas milagrerías, y estigmas. Pero donde pretendieron parapetarse fué al exponer lo que entendían por su oración favorita, pues de esta afirmaban que podía sostenerse con un acto universal de pura fe prescindiendo de todo acto

particular; y que con sólo aquel bastaba para arder en caridad, y subir a la más alta perfección sin descender, siquiera, a contemplar particularmente los divinos atributos, y mucho menos los misterios de la vida, pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo y los de la Santísima Virgen. Calcúlese por la mera enunciación de esta doctrina, cuántas falsedades se contienen en una sola, y con cuánto peligro para las almas; porque es de advertir que esa ilusoria contemplación levanta, según sus defensores, a la cumbre del más alto conocimiento de Dios, como es verle en sí mismo. A la verdad, yo no entiendo en qué se distingue esto de la gloria, ni cómo tales personas han de necesitar de la otra vida para ser bienaventuradas.

Claro es que todavía en este mundo van como los otros hijos de Adán peregrinando; pero tienen ellos una ventaja: la de sobreponerse, cuando les place, a todo lo sensible; lo cual es en cierto modo emular a los ángeles.

Consecuencia de esto es que en esa oración, digámoslo así, se encuentra toda perfección sin industria alguna propia, ni el más ligero trabajo personal, ya sea para meditar, ya para ejercitarse en actos de fe, esperanza o deseo de la vida eterna. Porque si bien se considera, ¿a qué desear subir al término, cuando ya se posee? Basta pues la enunciación de tales errores para que todos los aborrezcan.

Lo que ahora conviene notar es que así se fueron depositando los gérmenes del quietismo que con el tiempo habían de producir tantos estragos sobre todo en España, Italia y Francia. No juzgará temerariamente quien diga que el daño más pernicioso que produjo ese pestilente error, fué suscitar en muchos grandes recelos

contra la contemplación pura y ortodoxa, y no menos el obligar a muchos grandes varones puestos en condiciones especiales de tener que comunicarse con el mundo, a no tomar en su boca y en su pluma la palabra *contemplación,* sino con exquisita prudencia.

Así se explica y se justifica y se admira el laconismo y la reserva sapientísima con que procedió el gran Patriarca de Loyola en su admirable libro de los *Ejercicios espirituales*, tantas veces aprobado y alabado por la santa Sede. Pero nótese que entonces mismo gran número de doctores de esta sagrada Religión expusieron las excelencias e importancia de la contemplación. ¿Cómo, pues, (se dirá), San Ignacio no lo hizo así también? A esto contestaremos que en el Patriarca de Loyola concurrían razones muy especiales que no obligaban a muchos de sus hijos a pasar en silencio las teorías de la contemplación.

La primera, ya lo hemos apuntado, es que los designios de Dios en cuanto al libro de los *Ejercicios* fueron del todo diferentes, ni la índole de éste precioso libro eminentemente práctico se prestaba a teorías por espirituales que fueran. La segunda causa bien pudo ser que San Ignacio había de tener una resonancia e influencia sobre toda la Compañía, mayores que todos los doctores que dentro de ella han florecido, y que por consiguiente los términos y conceptos que el Santo usara habían de medirse con más exquisita prudencia para combatir al iluminismo mientras éste existiera, y para formar a sus hijos dentro de ella. Y bien ¿con estas precauciones, que dictaba una eximia prudencia, quedó ya remediado todo el mal que de lo contrario hubiera

de seguirse? Lo cierto es que la necesidad de agotar los recursos de tanta discreción, se hizo sentir no sólo dentro de la Compañía de Jesús sino más o menos en todos los centros religiosos, por no decir en Europa entera. Tal es el pensamiento que resalta en un estudio muy fundado que acaba de publicar el Rdo. P. Fr. Emilio de la Colunga, O. P. (1).

Y esta misma necesidad la hubo en las mismas Religiones más célebres aún antes del siglo XVI. El beato Enrique Seuse en el XIV, ¿no fué por ventura impugnado como escritor místico por sus mismos hermanos de religión? El varón espiritual Luis de Blois, ¿no sufrió también la crítica de su magnífica obra *Institutio spiritualis?* No fué pues sólo en la Compañía donde los amantes de la contemplación, como el P. Baltasar Alvarez, tuvieron que sufrir alguna contradicción. Claro está que estos prejuicios han tenido sus grados escalonados entre sí; pues mientras unos llegaban a juzgar como ilusos a los que se atrevían a mencionar la contemplación, y hasta aseguraban poderse suplir ésta con creces y sin peligros por la meditación; otros, al escribir sus libros de perfección y de espiritualismo cristiano, apenas veían posible otro género de ilusiones que el fantasma de la contemplación a la cual parece, a juzgar por sus escritos, que miraban como la única pavorosa esfinge en los caminos de Dios.

Felizmente esas prevenciones han ido desapareciendo; primero, con la victoria reportada en la Iglesia contra el quietismo; después por la lectura de los gran-

---

(1) *Ciencia tomista*, ns. 26, 27 y 29 de 1914; artículos intitulados «*Intelectualistas* y *místicos en la Teología española del siglo XVI*».

des doctores de fuera y dentro de la Compañía, principalmente en cuanto a estos se refiere, de los Padres Generales en sus admirables Epístolas; y por fin, gracias a que desde la mitad del siglo XIX se estudian con avidez en todas partes más o menos las fuentes puras de la Patrística.

Hoy es preciso ya confesar que la luz se propaga consoladora por doquiera. Los libros y las revistas que publican en Europa todas las Ordenes religiosas y algunos miembros del respetable Clero secular, proclaman la misma doctrina; y es curioso observar cómo unas mismas publicaciones periódicas, si son de larga vida, han ido evolucionando en el mismo buen sentido, como es fácil observarlo repetidas veces en no pocas de esas colecciones, según luego demostraré.

Por lo que atañe a la Compañía de Jesús, de una parte sus célebres Doctores defendieron como el que más, según se ha demostrado, la importancia de la contemplación en todos sus grados. Y no contentos con esto, hubo otros que, puestos en la brecha, arremetieron como adalides invictos y en primera línea contra los quietistas y semiquietistas.

En efecto, no hubo entre los defensores de la buena causa quienes en esa gloria se adelantaran a los Padres Bell'huomo y Ségneri (1), para sostener el verdadero espiritualismo cristiano. Cierto es que al poco tiempo las obras de tan esclarecidos varones fueron incluidas en el Indice; más esto no fué sino de paso hasta que se vió con claridad meridiana que Molinos, Malaval y Petruc-

(1) Véase, si place, sobre esto «*Notes et documents sur le quiétisme*», en *Recherches de Science religieuse*, Mai-Juin, 1912, par le Père Dudon.

ci merecían la condenación que hoy perdura para consuelo y esfuerzo de todos los católicos.

En resúmen: los PP. Gattardo Bell'huomo y Ségneri, el primero en su obra *Il pregio e l'ordine de l'orationi ordinarie e mistiche*, y el segundo en su *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione,* fueron los que se adelantaron a todos en salir a la palestra contra el quietismo; y esa misma conducta de tomar parte en tal polémica, fué seguida de no pocos jesuitas que, al menos de palabra, sobre todo en Brescia y Florencia, no dejaban de impugnar el libro de Mons. Petrucci, obispo de Jesí, *Della contemplatione mistica acquistata in cui se scioglono l'opposizioni contro a questa oratione.*

El autor de esta obra, que después cuando brilló la luz de la verdad fué incluida también en el Indice, no dejó de quejarse al M. R. P. Juan Pablo Oliva, Prepósito General de la Compañía, de los ataques de los jesuitas: prueba clara de nuestra afirmación precedente; pero hay que convenir a la vez en que no todos los miembros de esta sagrada Religión eran de parecer que se continuara la lucha. Llegó el caso de que la Congregación General S. J., celebrada en 1682, se creyó en el deber de invitar a los Superiores a tratar con rigor a cuantos hubieren ofendido a los sostenedores de la nueva espiritualidad.

¿Qué más? No faltó algún Religioso que escribiera al M. R. P. Oliva que con estas controversias de tal modo en la Compañía se daba dirección a los estudios del espíritu, que por ese camino llegaría a ser desconocida la alta contemplación (1).

---

(1) *Recherches de science religieuse*, sept.-octobr. 1912, p. 484; artículos del R. P. Dudon, S. J., intitulados. *Notes sur le quiétisme.*

Contra esta observación del P. Domingo Ottolini, salta desde luego a la vista que la manera más eficaz de conseguir que los jesuitas se instruyesen acerca de la contemplación verdadera, no era ciertamente que dejasen en paz a los quietistas, sino combatirlos, pues que de este modo a la vez que aborrecían la falsa no tenían más remedio que conocer a fondo la pura y ortodoxa. Lo único que podía exigírseles era lo que se les exigió: que, combatiendo los errores, tratasen con mesura y caridad a las personas que los profesaran, mayormente sin eran condecoradas. Y por eso nadie se extrañará que la polémica continuara, como de hecho la continuó sobre todo el gran adalid P. Ségneri.

Así es que, por el mero hecho de lanzarse al combate, hay que negar que la contemplación fuese tan desconocida, como se quiere afirmar, entre los jesuitas contemporáneos del quietismo en Italia; y que si algunos no la conocían bastante, como sucedía en todas partes, era debido a causas enteramente opuestas a las que se alegan.

A esto hay que agregar además otra razón de gran valía, que obliga a conocer y combatir el malhadado quietismo; y es que, como la contemplación de suyo es tan bella y sorprendente, nada hay más fácil que dejarse arrastrar de los que la proclaman; y de aquí es que, si se preconiza la falsa sin conocer la verdadera, en pos de ella se van los ilusos y propensos a la golosina, a quienes después cuesta trabajo hacer que tomen el rumbo verdadero.

De ahí la gran conveniencia de darla a conocer, no a todos y siempre, sino a quien conviene con la debida prudencia y discreción, como nos enseñaron los Santos Padres.

Al quietismo no se le puede combatir eficazmente más que enseñando acerca de la contemplación dos verdades fundamentales: la primera, relativa a su naturaleza, para que ese error no venga engañando con el oropel y la apariencia de su contemplación llamada de pura fe, y con las demás consecuencias inmorales. La segunda, presentándola, no como la misma perfección, sino como medio eficacísimo para ella. Al fin, si para la perfección verdadera es precisa mucha humildad y vencimiento, con el grado proporcionado de las virtudes sólidas, ¿porqué no se ha de necesitar también en grado proporcional el acto excelente de la Religión que es la primera entre las virtudes morales? ¿Qué pecado ha cometido esta virtud, para que siendo como es, se la rebaje tanto y se la mida con un criterio tan denigrante que no se la dé en el orden de la perfección los honores de tomarla en cuenta, ni siquiera como a las demás virtudes morales?

Pero ya lo oigo: se procede así por el abuso que de ella se ha hecho.

Está bien; mas ¿cuándo los abusos de un gran don se han remediado rebajando al mismo don?

Lo diré sin ambages y con el debido respeto: los impugnadores del quietismo hubieran sido más certeros en sus tiros y sin tener que sufrir tanto, como sucedió, verbigracia, al P. Ségneri, si al salir a la palestra hubieran presentado a la contemplación, no sólo en su celestial belleza, sino también en la categoría que la corresponde dentro del plan divino de la santidad.

Los quietistas que notaron este vacío en la polémica, cuando se vieron vencidos por los argumentos de tan gran teólogo polemista, no tuvieron otra evasiva

que la de apuntar que éste rebajaba la contemplación divina. Porque hay que tener presente que, si por un brevísimo tiempo fueron colocadas en el Indice las obras de Bell'huomo y Ségneri, no fué porque estos Padres dijeran nada contra la contemplación.

Para demostrar esto, no hay otro recurso que acudir al texto de las catorce Observaciones que los revisores del Santo Oficio opusieron a la célebre *Concordia* del elocuente Ségneri, y del Memorial en que este hijo preclaro de San Ignacio contestó a ellas.

Felizmente tengo en mi poder el texto literal de esas catorce Observaciones, y en ninguna de ellas se acusa a este Padre de sostener mala ni aún sospechosa doctrina (1).

Júzguese, pues, por todo lo dicho, que en la Compañía jamás se ha desdeñado la contemplación, como lo atestigua la experiencia constante, y según puede verse en nuestros archivos donde se conserva la instrucción dada a los escritores que tratan de este asunto. Pero no es sólo esto.

Vamos a fijarnos en la evolución que se ha ido verificando en favor de la contemplación dentro de la Compañía de Jesús, ni más ni menos que como ha sucedido fuera de ella.

Es preciso tener presente que las evoluciones, sobre todo dentro de las Ordenes religiosas, se verifican

---

(1) Debo hacer constar aquí mi reconocimiento y gratitud hacia el sabio P. Tachi Venturi que ha tenido la caridad de remitirme copia exacta de esas catorce observaciones, autorizada con su misma firma, como Secretario que era ya de la Compañía de Jesús, y sacada del archivo general de la misma Compañía en Roma. Tal documento lo recibí por conducto del amadísimo P. Fidel Quintana. No se inserta aquí ese documento precioso, porque al asunto presente no añade nueva luz de importancia, como había creído.

gradualmente. Veamos cómo se ha ido poco a poco en la Compañía preparando la adhesión ostensiva a las doctrinas rectas y puras de la contemplación.

A medida que ha ido desapareciendo el temor a la influencia del quietismo, se ha reconocido que la contemplación es el poderoso medio que se ordena de suyo a la vida perfecta; pero al principio esa concesión no se hizo más que en favor de la contemplación adquirida (1).

Según se vé, vamos progresando. Veamos ahora si todavía la evolución prosigue. Y en efecto, últimamente he leído con gran satisfacción en la misma Revista, de tanta autoridad para todo católico, y en otras varias obras de ilustres hijos de San Ignacio, que, al menos los primeros grados de la contemplación mística, son de algún modo necesarios para la vida perfecta (2).

Para llegar a esta evolución, algunos han tenido gran dificultad porque parece que dan por supuesto, que los dones místicos, por exquisitos que sean, no producen en el alma más que efectos sensibles y que por eso se prestan tanto a puro sentimentalismo y a odiosas ilusiones.

Contra este error fundamental nadie en estos mismos días se levanta con tanto brío como los muy doctos PP. Marechal y Vermeersch, cuando, al examinar lo que llaman la razón metafísica del estado místico, la hacen consistir en la intuición inmediata de Dios (3),

---

(1) *Etudes*, 5 Janv. 1909, p. 117 (not. 2).

(2) P. Smedt, sabio Bolandista, en *Notre vie surnaturell*, tom. II, p. 348 (not. 1).—*Etudes*, 5 Mai, 1913; art. firmado por el sabio P. L. de Grandmaison, pp. 333 y siguientes.

(3) P. Marechal, *Revue de philosoph.*; y en otras varias obras de este docto escritor. No se insiste ahora en la explicación de estos conceptos, porque ya quedaron declarados en otros lugares de esta obra.

sin símbolos o imágenes (1). ¿Puede ensalzarse más la mística contemplación? Y para no alegar otros argumentos, es preciso no olvidar los preciosos artículos del inolvidable P. Garate en *Razón y Fe* (2).

En resumen: la conducta que sobre la oración ha seguido la Compañía de Jesús, resplandece por su prudencia y admirable discreción frente al enemigo de la vida espiritual y del Cristianismo.

§ II

CONCLUSIÓN

Este es el hecho consolador que brilla con los fulgores de la evidencia: en el siglo XX es universalmente reconocida por todos los católicos, dentro y fuera de la Compañía, la trascendental importancia de la contemplación, no sólo ordinaria, sino también mística, para alcanzar la vida perfecta en todos sus grados. Pero entiéndase bien: fuera de un caso raro que hay que incluirlo en la Providencia extraordinaria del Señor, ni a la perfección, ni a la contemplación llega nadie por milagro, sino empezando y continuando y acabando, cada día con más fuerza, por la mortificación y abnegación.

De consiguiente, nunca más que hoy se nos presenta en toda su grandeza el sistema pedagógico de San Ignacio, que empieza a santificar el alma en el pri-

(1) Obra recientemente publicada. No se insiste en las citas y en la exposición de éstas porque consta ya en otra parte.

(2) Varias veces hemos alegado tan preciosos artículos.

mer grado de humildad, y prosigue en el segundo doblando el nervio insustituible de la mortificación, y termina en el tercero, dejando caer sobre los hombros del ejercitante la cruz de Jesucristo nuestro Salvador y modelo: cruz que San Ignacio espera que ha de ser aligerada con los grandes dones eximios que por ley ordinaria no dejarán de venir en auxilio de los que seriamente aspiren a la perfección, principalmente dentro del estado religioso.

Según esto, la Compañía de Jesús, si llenó al nacer, contra la falsa reforma de Lutero, uno de los grandes fines más providenciales que registra la historia, al ser restaurada vive con la misma pujanza contra los embates del infierno.

¿Y cómo lleva a cabo la Compañía restaurada este gran designio? No presenta los Ejercicios de su gran Padre, como hacían antes no pocos directores, aun dentro de los *Retiros,* envueltos entre la bruma de innumerables consideraciones que, por excelentes que fueran, no debían aparecer allí, y con las cuales relegaban a un orden secundario, contra su voluntad, la grande obra maestra y divinamente inspirada del *Penitente de Manresa.* Lo que hace es ofrecerla despejada, pura, libre de las sutilezas del hombre, para que más campee y se destaque y se abra paso franco a la acción del Espíritu divino.

«Esta reacción, acaba de escribir un sabio hijo de Loyola (1), vino del M. R. P. Roothaan. Él es quien en 1834, pensando que el mejor medio de renovar el hilo

---

(1) *Revue de philosoph., L' experience religieuse,* 2de serie en un artículo muy pensado y firmado por A. Brou, bajo el título de «La Compagnie de Jèsus», p. 482.

de las tradiciones es remontarse cuan lejos fuera posible, a lo pasado, procura una traducción nueva de los *Ejercicios,* y más fielmente ajustada al texto español, y en la cual se esfuerza por conservar los matices o gradaciones más delicados del original...»

¿Qué resta, pues, sino esperar que al abrigo de esa reacción saludable obrada ya universalmente en cuanto al método de exponer los Ejercicios de nuestro gran Padre, se verifique también plenamente la salvadora reacción de dar a conocer, no siempre, sino con la debida discreción y prudencia, aquellos mismos dones (con que el Santo Patriarca contaba), aunque no los nombrara expresamente, para ayudar y alentar al ejercitante en la obra de su perfección y santificación?

SECCIÓN TERCERA

LA GRAN ESCUELA MÍSTICA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVI.—SU DOCTRINA ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE LA CONTEMPLACIÓN Y LA PERFECCIÓN

Falta imperdonable sería omitir el estudio presente. Sin embargo, no puede disimularse que es árduo y, al menos en parte, muy oscuro.

Hay la ventaja de que esa admirable escuela está plenamente representada en los dos Serafines del Carmelo, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz: estos dos grandes maestros dicen todo cuanto necesitamos; pero ¿tan fácil es interpretarlos, de modo que su doctrina aparezca diáfana y transparente?

Por lo que hace a Santa Teresa, lo tengo por indudable. Ya probaremos que, teniendo a la vista las ediciones autográficas de sus escritos, se conoce su pensamiento con toda claridad, sin que sean capaces de oscurecer tan hermosa luz los que hasta ahora han pensado de otro modo fuera de España, sin duda por que no han podido consultar tan preciosas fuentes.

¿Sucede lo mismo con San Juan de la Cruz?

Permítaseme una ligera indicación: cuando se alega a Santa Teresa sobre el asunto presente, apenas se nota otra dificultad que la de explicar sus sentencias de modo que se venga en conocimiento de si ella quería declarar el plan divino acerca de la contemplación, según la Providencia ordinaria, o se proponía tratar de la extraordinaria. Entendido esto, cesa la dificultad.

Al penetrar en el sentido de San Juan de la Cruz, hace falta saber más: ¿hasta qué punto identificó la perfección con la unión? ¿el estado que él llama de los perfectos, es esencialmente tal, como él le describe, que no pueda en absoluto alcanzarse por otro camino que el de la mística unión?; ¿escribió otros tratados que se han perdido y en los cuales aclarara el gran Santo lo que ahora nos hace falta para conocerse íntegramente su sistema?

No cabe duda alguna de que aquella grande alma, que parecía no podía vivir más que en la unión trasformante, a la cual todavía llamaba noche, tenía muy en cuenta, contra el quietismo que impugnó, la base y fundamento de la vida ascética elevada a su más alto grado posible. Pero, ¿es fácil probar, con los escritos que de él nos quedan, que, al menos de vez en cuando, puede uno ser perfecto con la oración ordinaria del discurso?

Paréceme que el sapientísimo P. Fr. Andrés de la Encarnación entendió la necesidad de aclarar estos conceptos; pero lo cierto es que hasta ahora no me ha sido posible tener a la vista esas ni otras semejantes obras de crítica y Apologética que probablemente resolverían nuestras dificultades.

No se crea sin embargo que éstas nos han desalentado en la prosecución de nuestro estudio: sin apelar a

otros recursos que las fuentes mismas del texto ciertamente genuino del Santo, en la parte admitida como tal por todos los críticos; hemos adquirido convicción íntima y plena de que San Juan de la Cruz es al lado de Santa Teresa fidelísimo representante de la más sana tradición, sin declinar a extremo alguno, según iremos viendo.

CAPÍTULO PRIMERO

Santa Teresa de Jesús

Al pensar en el Serafín del Carmelo, para conocer por completo el punto que tratamos, quisiéramos no atender sólo a la exposición, que nos parece sencilla y franca, del pensamiento de tan gran Maestra cuya autoridad es decisiva y por sí sola capaz de resolver definitivamente la cuestión. Nuestro anhelo sería presentarla aquí como el foco potentísimo que recibió la luz de la Tradición universal, y a su vez como la fuente viva de las doctrinas que los grandes Maestros después de ella han enseñado hasta nuestros días acerca del presente asunto trascendental en que nos ocupamos.

Tarea gloriosa para quién pueda llevarla a cabo, pero en verdad poco oportuna en esta ocasión; y que por otra parte parece implícitamente ejecutada en el mero hecho de ir presentando en extensa galería las enseñanzas, unas en pos de otras, de los testigos de la misma Tradición, y en su propio lugar cronológico, las de la insigne virgen de Ávila, enriquecida con divino magisterio, y que aparece a nuestra mirada como el sol

de la Teología mística, en torno del cual giran los grandes doctores que desean nutrirse con el manjar exquisito de su doctrina celestial.

Felizmente ha habido quien ha tomado ya por su cuenta en estos últimos años tan hermoso empeño. En la revista *Razón y Fe* (1), el docto P. Manuel Garate, mi antiguo queridísimo maestro, publicó un luminoso trabajo que en mi humilde sentir, por lo que toca a este punto, no deja nada que desear.

Verdad es que, a pesar de eso, no han faltado quienes después, como antes, hayan no sólo opinado lo contrario, sino, lo que es más sensible, dado muestras de no estimar y no respetar bastante a la gran Doctora mística. Porque eso y no otra cosa es, al tocar este punto, prescindir de la Santa, fundándose en que en sus escritos se encuentran conceptos opuestos. Otros escritores se han contentado con alegar sólo alguno que otro texto que aparentemente favorece a su opinión, con lo cual dan a entender que no les importa otra cosa que hacerla plausible.

Los que han discurrido mejor, si hemos de decir lo que sentimos, fueron los que apelaron a la revisión de los autógrafos de nuestra bendita Maestra, dejando en suspenso hasta entonces el interpretarlos en uno o en otro sentido.

Pues bien, al tener ahora a la vista las ediciones autográficas de Santa Teresa, lo cual equivale a estudiar los mismos originales o autógrafos, nos parece llegado el momento de satisfacer esa necesidad.

---

(1) Principalmente en las págs. 318-328 del t. XXI de 1908.

§ I

LA SANTA NOS ENSEÑA LA DOCTRINA FUNDAMENTAL. —DIOS CONVIDA Y HA PROMETIDO A TODOS EN GENERAL LA CONTEMPLACIÓN, A CONDICIÓN DE QUE NO PONGAN OBSTÁCULO.

Los principios fundamentales de la doctrina que defendemos, son estos: 1.°, que Dios convida y llama a todos a la contemplación, con tal que nos dispongamos de la manera posible y conveniente, según antes se ha explicado; 2.°, que la contemplación es medio de algún modo necesario para la perfección.

Ahora bien, Santa Teresa trata ambos puntos de modo tan patente, que no deja lugar a duda.

Acerca del primero, no puede ser más categórica, hasta asegurar que el Señor ha prometido a todos en general la contemplación.

Para probarlo hay que advertir ante todo que el más sólido fundamento de la doctrina de la Santa sobre este punto, es lo que escribió en el *Camino de perfección;* y bueno es añadir desde luego que la misma enseñanza, como se verá, está contenida en el último libro magistral *El Castillo interior;* para que se vea que nuestra gran Doctora no cambió de parecer sobre cosa de tanta trascendencia.

Pues bien, en cuanto al primer libro, sabido es el exquisito empeño con que el insigne teresiano D. Francisco Herrero y Bayona, dignidad de Tesorero de la Metropolitana de Valladolid, le publicó en 1883. Oiga-

mos lo que él mismo estampó en el *prólogo* a dicha edición:

«Dos veces, dice, escribió la Santa el *Camino de perfección,* y por fortuna los dos ejemplares (autógrafos) han llegado hasta nosotros: el primero se guarda en el Escorial desde los tiempos del prudente Rey Don Felipe II, y es el que doy *fotolitografiado,* y su *Traslado* en letra cursiva: el segundo, o sea copia sacada por la misma Santa, le veneran sus hijas de Valladolid; y como hay grandes diferencias entre los dos originales, acompaño también el *Traslado* del de Valladolid en redondilla, paralelo al del Escorial, a fin de que puedan notarse fácilmente las variantes, y descubrir la razón que para ello tuviera la Santa. El primero es sólo para sus hermanas de San José, el segundo le dirige a las monjas descalzas de los monasterios que había fundado; en el primero habla la hermana, en el segundo la madre y maestra...: los dos juntos se completan. El colocar pareados los dos *Traslados,...* tiene la ventaja de que se interpreta la Santa por la Santa... En cuanto a la exactitud literal he puesto el mayor cuidado posible, y puede comprobarse el escurialense con la fotografía; y al vallisoletano le acredita el testimonio expedido por la Secretaría de Cámara del Excmo. Sr. Arzobispo de esta Diócesis».

Ahora bien, he aquí lo que escribió la Santa en el códice escurialense, apropósito de lo que nos importa saber: va describiendo los deseos que algunas personas tienen de los dones sobrenaturales de oración, y después de advertir a sus hijas que a veces conviene atajar esos deseos, aunque no quitarlos, dice por fin a la letra: «Mirá que combida el Señor a todos; pues es la verdad,

no hay que dudar: si no fuera general este convite, no los llamara Dios a todos, y anque los llamara, no dijera yo os dare de bever, pudiera decir veni todos que en fin no perdereys nada, y los que a mi pareciere yo los dare a bever, mas como dijo sin esta condicion a todos, tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino no les faltara esta agua biva» (1).

En el códice de Valladolid, Santa Teresa, lejos de enseñar cosa distinta, lo que hace es añadir a lo que precede del códice del Escorial la siguiente deprecación: «Denos el Señor que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar por quien su Majestad es» (2).

Por consiguiente, según Santa Teresa, la gracia de la contemplación mística es el agua viva con que el Señor convida a todos bajo la única condición de que se dispongan para ella por la humildad y el desasimiento. Y para tenerlo por cierto, la Santa se funda en que el Señor así lo ha prometido. Bástenos por ahora esto, pues no es del caso presente analizar la naturaleza de esta promesa.

Lo más notable es que la Santa, al empezar el capítulo siguiente, reflexiona y compara lo que acaba de escribir y queda trascrito, con lo que antes había enseñado en este mismo libro para animar a las que no hubieren llegado a obtener la misma gracia (palabras de que ya nos haremos pronto cargo); y por eso a nuestro entender no acierta a continuar sin deshacer un reparo

---

(1) *Autógrafo escurialense del Camino de perfección*, al fin del capítulo XXXII.

(2) *Códice de Valladolid*, en el cap. señalado con el núm. XXI.

importante. Oigámosla: «Parece que me contradigo (1) en este capítulo pasado de lo que havia dicho, porque cuando consolava a las que no llegavan aquí, dije que tenía el Señor diferentes caminos por donde yvan a el; ansi como avia muchas moradas, ansi lo torno aora a decir. Porque como entendio su Majestad nuestra flaqueza, proveyo como quien es; mas no dijo, por este camino vengan unos, y por este otros, antes fue tan grande su misericordia, que a nadie quitó procurase venir á esta fuente de vida á bever. ¡Bendito sea por siempre!... A buen siguro que no lo quite a nadie, antes publicamente nos llama a boces; mas como es tan bueno, no nos fuerza, antes da de muchas maneras a bever a los que le quieren siguir, para que ninguno vaya desconsolado ni muera de sed».

No parece sino que preveía la Santa que había de haber quienes la achacasen incurrir en contradicción; ella se previene contra semejante juicio, no porque a su persona la importara eso poco ni mucho, sino porque temía, y con razón, que tal cosa redundase en descrédito de la doctrina que ella consideraba de gran trascendencia. Y ¡a pesar de eso no faltan hoy quienes se atreven a indicar que en esto se contradijo! ¿no sería más lógico afirmar sencillamente que erró?

La verdad es que no se entiende cómo puedan tergiversarse sus palabras, ni cómo pueda haber expresiones más claras que las empleadas por la Santa para

---

(1) Así empieza el c. XXXIII del códice escurialense, y del de Valladolid el c. XXII. Ambos van conformes con la única variante de que en éste la gran escritora afina su estilo, y añade o quita alguna palabra para aclarar su pensamiento, o por evitar alguna redundancia inútil. En el texto se trascribe ahora la letra del códice vallisoletano.

sostener la doctrina de que Dios llama por ley general a todos a la contemplación.

No falta quien irresistiblemente convencido de que, atendiendo sólo al *Camino de perfección*, no hay más remedio que pensar así; recurre a decir que nuestra Maestra en su último libro *El Castillo interior,* el que debe considerarse como la última y definitiva palabra de cuanto ella pensó acerca de Mística, retractó su modo de pensar.

Con perdón de tan sabios y respetables varones, tenemos por cierto que no es así: lo comprobaremos con la edición también autográfica de este mismo libro, sin tener en cuenta enmienda alguna que no sea de la misma Santa, si por ventura la hubiere.

Muchos son los pasajes que pueden alegarse en este sentido; escojamos sólo algunos.

Pretende la gran Doctora decir si pueden o no con fundamento esperar que se les ha de conceder la contemplación, aquellos que llevan vida bastante concertada y con empeño de librarse hasta de pecados veniales y de ejercitarse en obras de caridad: ¿cómo contesta a esto?

«Cierto, afirma, estado para desear, y que al parecer no ay porqué se les niegue la entrada asta la postrera morada, ni se la negará el Señor si ellos quieren, que linda disposición es para que les haga toda merced» (1).

---

(1) *Morad. 3.as,* cap. I; y en el original que se conserva en Sevilla, véase la p. 38, según consta de la fotolitografía del *Castillo interior.* Ed. autografiada del texto original que conservan también con suma veneración y amor las hijas de la Santa de Sevilla, y publicada en 1882 con motivo del tercer Centenario Teresiano.

Lo mismo vuelve a repetir la Santa en dicho capítulo con estas palabras: «arto buena disposicion es (alude al desasimiento y demás condiciones ya indicadas) si persevera en aquello y no se torna a meter en las savandijas de las primeras piezas, aunque sea con el deseo, que no ay duda sino que si persevera en esta desnudé y dejamiento de todo, que alcanzará lo que pretende» (1).

«Bien creo que quien de verdad se umillare y desasiere, digo de verdad porque no a de ser por nuestros pensamientos que muchas veces nos engañan sino que estemos desasidos del todo, que no dejará el Señor de acernos esta merced y otras muchas que no sabremos desear» (2).

«Ansi digo aora que aunque todas las que traemos este abito sagrado del Carmen *somos* (3) llamadas a la oración y contemplación, porque este fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos santos padres del monte carmelo que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscavan este tesoro esta preciosa margarita de que hablamos, pocos nos disponemos para que nos la descubra el Señor. Porque cuanto al esterior vamos bien para llegar a lo que es menester en las virtudes; para llegar aquí es menester mucho, mucho, y no nos descuidar poco ni mucho. Por eso ermanas mias alto a pedir al Señor que pues en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra, que nos de su favor para que no quede por nuestra culpa y nos muestre el

---

(1) Ibid., p. 41.
(2) *Morad. 4 as*, c. 2, ed. fotolitogr., p. 63.
(3) El P. Gracian borró *somos*, y en su lugar puso *seguimos regla de ser*, lo cual se halla borrado.—N. del Editor.

camino y de fuerzas a el alma para cavar asta allar este tesoro escondido, pues es verdad que le ay en nosotras mesmas» (1).

«Es muy cierto, enseña por fin, que en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mesmo Señor la a de ynchir de si; y ansi orando una vez Jesucristo nuestro Señor por sus apóstoles, no sé a donde es, dijo que fuesen una cosa con el Padre y con él como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en él. No se que mayor amor puede ser que este. Y no dejamos de entrar aqui todos, porque asi dijo su Majestad, no solo ruego por ellos, sino por todos aquellos que an de creer en mi tambien. Y dice, yo estoy en ellos, ¡O valame Dios!, qué palabras tan verdaderas y cómo las entiende el alma que en esta oracion lo ve por si, y cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa, pues las palabras de Jesucristo nuestro Señor no pueden faltar. Mas como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, a donde nuestra imagen esta esculpida» (2).

Ojalá que el P. Garate hubiese, como le ocurrió, comentado estas y otras palabras de la Santa, no porque necesiten comentarios a fin de conocer bien y con toda claridad cuál es sobre el punto en cuestión lo que la gran Maestra pensaba, sino para descubrir los misterios que están encerrados, sobre todo en las últimas que acaban de alegarse.

---

(1) *Morad. 5.as*, cap. 1. ed. autográf., p. 73.
(2) *Morad. 7.as*, cap. 2; ed. fotolitogr., p. 204.

Mas ya que él no lo hizo, ensayemos por nuestra parte hacer tan sólo ligeras indicaciones.

1.º La Santa tiene por muy cierto que si nos vaciamos enteramente de lo que es criatura, el Señor nos hinche de sí, concediéndonos los dones de la divina unión de que va tratando.

2.º Todos entenderíamos por experiencia, como lo entiende el alma que llega a las moradas 7.as, cuán extensiva fué a todos la oración que Jesucristo dirigió a su eterno Padre para que nos concediera la divina unión.

3.º No se olvide que ésta fué la última enseñanza de Santa Teresa. Justo es, pues, que bajemos la cabeza y confesemos que, según ella, es ley general de la amorosa Providencia de Dios que todos los cristianos que remueven obstáculos reciban el don de la contemplación.

Ahora, para entender plenamente en lo que nos es posible la síntesis doctrinal que vamos estudiando, bueno será que digamos por completo todo nuestro sentir. De este modo tendremos la ventaja de evitar la monotonía de ir siempre copiando trozos aislados de la Santa, que, aunque por demás sabrosos, pudieran fatigar algún tanto a quién leyere, sobre todo si no está avezado al estudio serio de nuestros místicos.

Nadie entre los cristianos verdaderos está excluído por ley general de la Providencia de alcanzar la contemplación perfecta como medio para llegar a la perfección que a todos pide Dios según lo que exige el estado de cada uno.

Tal es la restauración que N. S. Jesucristo nos mereció, la misma que El nos prometió y rogó a su Eterno

Padre. En el caso de exceptuarse alguno de este plan general, no es sino para llevarle por otro camino, pues éste no dejará por eso de ser perfecto, como haga de su parte lo que deba sin la Mística, cooperando a un cúmulo tal de gracias actuales supletorias de este poderoso auxilio, que le sostengan en los formidables combates que ha de arrostrar. Aparte de esto que en el § siguiente se declarará más aún, veamos qué condiciones se suponen, dentro de la Providencia ordinaria, para que se cumpla el plan divino de la distribución de los dones místicos.

De parte de Dios, no hay otra condición que ésta: lo ha prometido libérrimamente, porque es bueno, y eso nos basta. No es que lo haya prometido como aquellas otras gracias actuales que son absolutamente necesarias para que nos salvemos: no se olvide que aquí no se trata sino de los medios para la perfección; los cuales, bien que han sido prometidos por Dios, pero no lo han sido de suerte que no puedan ser suplidos en absoluto por otros; y en todo caso, a costa, digámoslo así, del mismo amantísimo Salvador; pues lo cierto es que, a nuestro corto entender, mas parece quedar agotado el esfuerzo del poder divino cuando uno llega a ser perfecto con la meditación, que cuando lo es por virtud de la contemplación.

Las condiciones que Dios para esto exige de parte del hombre, no son otras que las enseñadas, según vamos viendo, por toda la Tradición. Santa Teresa las recopila admirablemente: humildad, desasimiento verdadero, entrega completa a Dios, oración, cumplimiento de los propios deberes, en una palabra, ejercicio de todas las virtudes según la oportunidad. Como haya

esto, la Santa da por cierto que en general vendrá la contemplación perfecta. Lo enseña ella así tantas veces, en todos sus libros y con tanta precisión, que no se puede dudar.

Mientras otra cosa no se pruebe, que hasta ahora nadie lo ha probado, yo no concibo sino que por este camino, dentro del plan ordinario se verificará la Restauración del hombre por Jesucristo, tal como nos la enseñan los santos.

No concibo tampoco extensivos los divinos efectos de la oración de nuestro amantísimo Redentor y de sus grandes promesas únicamente a ciertas épocas de la historia de la Iglesia, y de ningún modo a otras. Los santos Padres con elocuencia y sabiduría asombrosas nos mandan creer que no somos nosotros de peor condición que los cristianos que vivieron en los orígenes de la Iglesia. Entonces, ¿quién se atreverá a dudar que recibieron el don de la oración contemplativa cuantos no pusieran obstáculo? ¿Por qué, pues, ahora y mientras la Iglesia exista, es decir, mientras duren los siglos, no ha de suceder lo mismo?

Lo que suele alegarse de que los primitivos cristianos recibieron mayores dones, pues que entonces se distribuían las primicias del divino amor, valga, si se quiere, cuando se trata de los apóstoles, aunque ni aun para entender lo que éstos recibieron hay necesidad de otra clave más que la siguiente: la distribución de las divinas gracias y dones, se verifica (generalmente) a proporción de la sublimidad de la misión que cada uno reciba de Dios; y como los apóstoles la recibieron tan alta y excelente, cual no la recibirá otro jamás en el trascurso de los tiempos, basta esta clave

general para creer que los Apóstoles recibieron, como dice Suárez, la plenitud de la contemplación, y los demás la recibirán, si son fieles en lo poco, en menor grado y excelencia.

De otro modo, cuando oyera decir lo de San Crisóstomo que no tenemos motivo para quejarnos de no haber vivido en tiempo del amantísimo Jesús, contestaría que me deje desahogar mi corazón porque no puedo contemplarle a Él cuyo conocimiento es la vida de mi alma.

Téngase en cuenta que yo no me refiero en este capítulo a los dones que pueden y deben incluirse en el orden de las gracias *gratis dadas:* me refiero sólo a los que por su naturaleza santifican al que los recibe, como es la contemplación.

Y consiguientemente, sin trabajo me resigno a que los primitivos cristianos tuvieran, como dice el Apóstol, espíritu de profecía. En lo que no habría de ser fácil resignarnos sería en creer que ellos podían contemplar más fácilmente que los que han tenido y tendrán que vivir después, aunque éstos hagan lo que puedan.

Paréceme petulancia juzgar, como han opinado los americanistas, que ahora en esta época el Señor derrama sobre su Iglesia mayores dones que en otros tiempos. Pues por la misma razón me parece falso creer que al presente los derrama menores. ¿De dónde consta esa odiosa predilección y general preferencia de una época sobre otra, cuando se redujeron a polvo las distinciones de castas desde que el divino Redentor derramó su sange por todos? ¡Tristes de nosotros si así no fuera!

¡Diríase que nos apresuramos a comparecer ante la

divina presencia para declarar al mismo Dios libre de la promesa que nos hizo de prodigarnos sus dones! Bien es verdad que todo esto supone una de estas cosas: o que no conocemos la importancia de la contemplación, o, lo que sería peor, que la perfección no es tan árdua como por todos se pretende encarecer, y que por lo mismo el hombre no depende de Dios tanto como dependería si para ella necesitase del auxilio especialísimo y eminente de la contemplación.

Tales son, en nuestro humilde sentir, las consecuencias a donde llegará tarde o temprano, quien opine lo contrario de lo que aquí con Santa Teresa se defiende, por más que estemos muy distantes de creer que han incurrido en ellas muchos de los que profesan tales doctrinas.

§ II

LA PROVIDENCIA EXTRAORDINARIA QUE DIOS GUARDA A VECES CON EL HOMBRE ACERCA DE LA ORACIÓN CONTEMPLATIVA. — SANTA TERESA Y SU INTERPRETACIÓN.

Preciso es convenir en que cuanto se ha expuesto en el § anterior, no pasa de ser el plan general de Dios para santificarnos. Justo es, pues, que estudiemos ahora la Providencia extraordinaria a la luz de la misma doctrina de Santa Teresa.

Para entenderla, obsérvese que cuando nos presenta la contemplación como un don divino que se recibirá por lo general, no pone más que esta condición: la de ser las almas fieles, humildes, etc., etc. En cambio,

cuando enseña que así y todo puede haber algunos casos en que tal don no se reciba, apela a los ocultos, a los secretos juicios de Dios; y añade que entonces el que se haya preparado convenientemente en lo que de él depende, no dejará por eso de llegar tan adelante en la perfección como los grandes contemplativos, bien que más a costa suya y con más trabajo de su parte. Así lo enseñó la Santa en el *Camino de perfección* y en el *Castillo interior*.

He aquí lo que escribió en el primero (1): «Dispóngase para si Dios le quisiere llevar por ese camino, cuando nó, para eso es la umildad, para tenerse por dichosa en servir a las siervas del Señor y alabarle, porque mereciendo ser sierva de los demonios en el ynfierno, la trajo su Majestad entre ellas. No digo esto sin gran cavsa, porque como é dicho es cosa que ynporta mucho entender, que no a todos lleva Dios por vn camino, y por ventura el que le pareciere va por muy mas bajo, está mas alto en los ojos del Señor; ansi que, no porque en esta casa todas traten de oracion, án de ser todas contemplativas, es ynposible y será gran desconsolacion para la que no es no entender esta verdad, que esto es cosa que lo dá Dios, y pues no es necesario para la salvacion, ni nos lo pide de premio no piense se lo pedirá nadie, que por eso no dejará de ser muy perfecta si ace lo que queda dicho, antes podrá ser tenga mucho mas mérito porque es a mas travajo suyo, y la lleva el Señor como a fuerte, y la tiene guar-

(1) No se ponen aquí las citas de los códices del Escorial y del de Valladolid, porque no discrepan sino en cosa muy ligera del texto que se trascribe, y que por consiguiente no hace variar nada el sentido de *la Doctrina*.

dado junto todo lo que aquí no goza; no por eso desmaye ni deje la oracion y de acer lo que todas, que a las veces viene el Señor muy tarde, y paga tan bien y tan por junto como en muchos años a ydo dando a otros: yo estuve mas de catorce que nunca podia tener meditacion, sino junto con lecion. Abrá muchas personas desta arte...»

«... y si ay vmildad no creo yo que saldrán peor libradas al cavo, sino muy en igual de los que llevan muchos gustos y con mas siguridad en parte, porque no sabemos si los gustos son de Dios o si los pone el demonio; y si no son de Dios es mas peligro...»

«Estotros (que no reciben gustos) andan con vmildad sospechosos que es por su culpa, siempre con cuydado de yr adelante, no ven a otros llorar vna lágrima que si ella no las tiene no le parezca está muy atrás en el servicio de Dios, y deve estar por ventura muy mas adelante...»

«No digo yo que quede por nosotras, sino que lo proveys todo, porque no está esto en vuestro escoger sino en el del Señor; mas si despues de muchos años quisiere a cada vna para su oficyo, jentil vmildad será querer vosotras escojer, dejad acer al Señor de la casa, sabio es, poderoso es, entiende lo que os conviene y lo que le conviene á él tambien. Estad siguras que aciendo lo que es en vosotras, y aparejándoos para contemplacion con la perfeccion que queda dicha, que si él no os la da (lo que creo no dejará de dar si es de veras el desasimiento y vmildad) que os tiene guardado este rregalo para dároslo junto en el cielo, y que como otra vez é dicho, os quiere llevar como a fuertes dándoos acá cruz como siempre su Majestad la tuvo. ¿Y qué

mejor amistad que querer lo que quiso para sí para vos, y pudiera ser no tuviérades tanto premio en la contemplacion? *Juicios son suyos, no ay que meternos en ellos*» (1).

Por lo que toca al *Castillo interior,* como prueba de imparcialidad y para que se perciba más plenamente el pensamiento de la mística Doctora, copiamos cuanto puede ser dificultad en contra de nuestra tesis: «De estas por la bondad del Señor, creo hay muchas en el mundo; son muy deseosas de no ofender a su Majestad, aun de los pecados veniales se guardan, y de hacer penitencia amigas, sus horas de recogimiento, gastan bien el tiempo, ejercítanse en obras de caridad con los prójimos, muy concertadas en su hablar y vestir, y gobierno de casa, los que las tienen. Cierto, estado para desear, y que al parecer no hay por qué se les niegue la entrada hasta la postrera morada, *ni se la negará el Señor, si ellos quieren,* que linda dispusicion es para que les haga toda merced»... «Parecernos ha que las que tenemos hábito de Religion y le tomamos de nuestra voluntad, y dejamos todas las cosas del mundo, y lo que teníamos por Él..., que ya está todo hecho. Harto buena dispusicion es, si persevera en aquello, y no se torna á meter en las sabandijas de las primeras piezas, aunque sea con el deseo, que no hay duda, sino que *si persevera en esta desnudez y dejamiento de todo, que alcanzará lo que pretende*» (2).

«Suyas somos, hermanas, haga lo que quisiere de nosotras; llévenos por donde fuere servido: bien creo,

---

(1) Así en el cap. XIX del códice de Valladolid; y en el cap. XXVIII del Escorial.—En las ediciones ordinarias se contiene en el cap. XVII.

(2) *Morad. 3.as,* cap. I, núm. 5 y 8.

que quien de verdad se humillare y desasiere, digo de verdad, porque no ha de ser por nuestros pensamientos, que muchas veces nos engañan, sino que estemos desasidos del todo, que no dejará el Señor de hacernos esta merced y otras muchas que no sabremos desear» (1).

«Ansí digo ahora, que aunque todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen, somos llamadas a la oracion y contemplacion, porque este fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos Santos Padres nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad, y con tanto desprecio del mundo buscaban este tesoro, esta preciosa margarita de que hablamos pocas nos disponemos para que nos la descubra el Señor. Porque cuanto a lo exterior vamos bien, para llegar a lo que es menester en las virtudes; para llegar aquí, hemos menester mucho, mucho, y nó nos descuidar poco ni mucho: por eso, hermanas mías, alto, a pedir al Señor, que pues en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra, que nos dé su favor para que no quede por nuestra culpa, y nos muestre el camino, y dé fuerzas en el alma, para cavar hasta hallar este tesoro escondido» (2).

«Porque, aunque es verdad, que son cosas que las dá el Señor a quien quiere, si quisiésemos a su Majestad, como Él nos quiere, a todas las daría» (3).

«¡Y cómo las entiende el alma, que en esta oracion lo vé por sí! Y cómo lo entenderíamos todas, si no fuese por nuestra culpa! Pues las palabras de Jesucristo nuestro Rey y Señor, no pueden faltar; mas como faltamos

---

(1) *Morad. 4.as*, cap. II, núm. 8.
(2) *Morad. 5.as*, cap. I, núm. 2. Se repite este trozo de la Santa, tan sólo para poder apreciar íntegro todo su pensamiento.
(3) *Morad. 6.as*, cap. IV, núm. 10.

en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, á donde nuestra imágen está esculpida» (1).

«Pues si la mia (alma), con ser tan ruin, hacía esto, las que son buenas y humildes, le alabarán mucho más; y por sola una que le alabe una vez, es muy bien que se diga, a mi parecer, y que entendamos el contento y deleites, que perdemos por nuestra culpa... No penseis que importa poco que no quede por nosotros, que cuando no es nuestra la falta, justo es el Señor, y su Majestad os dará por otros caminos lo que os quita por este, por lo que su Majestad sabe, *que son muy ocultos sus secretos,* al menos será lo que mas nos conviene sin duda nenguna» (2).

Nótese cómo la Santa, aun entonces cuando apela a los secretos juicios de Dios para consolar a las que no eran contemplativas, no deja de atender a su principal intento de que, no por lo que ella a la sazón inculcaba, dejasen todas de aspirar con el desasimiento a la contemplación. Como si dijera: no vaya a creer ninguna de mis hijas que por lo que ahora digo, ya está alguna exenta de fomentar con las obras tal aspiración. Estoy persuadida, es verdad, de que ninguna debe subir más alto si no la suben, esto es, ninguna ha de empeñarse por sí misma en contemplar, si no la da Dios alas para subir tan alto; pero fomentar los deseos eficaces de contemplación, eso deben hacerlo todas, porque tal es nuestra vocación. Y si alguna a pesar de eso no recibe

---

(1) *Morad. 7.as,* cap. II, núm. 7.
(2) *Morad. 3.as,* cap. II, núm. 6.

el don de la contemplación, humíllese, y Dios por otros caminos, según sus juicios secretos que no hemos de escudriñar, dará lo que había de dar por la contemplación.

Para que con toda seguridad procedamos en la investigación del verdadero sentido de la Santa, detengámonos un momento a fin de orientarnos plenamente.

En primer lugar, ella misma nos dice en varios trozos de sus escritos que, como el hombre haga lo que debe de su parte, al fin alcanzará la contemplación. Aquí no hay manera posible de explicar lo que afirma tan rotundamente, sino optar por uno de estos dos extremos: o que se equivocó en estos mismos lugares, o que lo afirmaba en tesis general, y por consiguiente susceptible de excepción.

Si lo primero, hay que resignarse a pensar que se equivocó y erró hasta el fin, porque hasta el fin lo estuvo afirmando, como se ha demostrado antes. Esto es muy duro: trátase aquí del punto más trascendental de la Mística; si se hubiera equivocado, ¿en qué viene a parar la autoridad de tan gran Maestra? Ella misma previó que no faltaría quien la achacase haber incurrido en contradicción, y se defiende, y a la vez insiste y se ratifica en lo mismo.

Por consiguiente hay que optar por el otro extremo, es decir: hablaba entonces en tesis general. Esta solución tiene una ventaja incomparable; la de que, cuando en otros lugares de sus Escritos pretenda como buena madre consolar a las que no sean contemplativas, podamos decir, no por sistema preconcebido sino por las reglas de buena crítica: aquí está la excepción. Y así habíamos de discurrir aunque entonces mismo la gran

escritora no mencionara también la regla general de que cuantos se dispongan como deben, serán contemplativos: ¿qué será, pues, si cuando consuela a estos mismos, lejos de olvidar la ley general, la recuerda e insiste en ella?

Pues esto y no otra cosa hace: recorramos los párrafos principales que pueden objetársenos, y lo veremos.

Léase con cuidado el cap. XVII (1) del *Camino de perfección,* que es uno de los principales baluartes de nuestros contendientes, y se advertirán cuatro cosas: 1.ª, que no a todos lleva Dios por un camino, es decir, por el de la contemplación; 2.ª, que ésta no es necesaria para la salvación; 3.ª, que ella cree que no dejará el Señor de dar la contemplación si uno se prepara con verdadero desasimiento y humildad; 4.ª, que si alguno con todo eso no recibe ese don, hay que apelar a los juicios de Dios, en los cuales no debemos meternos.

Ahora bien, ¿cómo se explica esto, de modo que la Santa quede bien parada y en el lugar que la corresponde? Sólo de este modo: diciendo que aquí trata de lo que puede suceder a veces según la Providencia extraordinaria, y dejando a salvo la ley general de la Providencia ordinaria (2).

Hemos escogido el trozo que parece más difícil, para explicarlo según creemos que debe explicarse: lo mismo podríamos hacer con los demás, si no temiéra-

---

(1) No se olvide que esta numeración es la que se sigue en las ediciones ordinarias, aunque en las autográficas es como antes se indicó.

(2) De aquí resulta que Santa Teresa admitió con la doctrina tradicional de los santos Padres y demás Doctores, según se ha demostrado, excepciones que no son odiosas, sino conformes con la voluntad Divina.

mos ser demasiado prolijos hasta la saciedad. Y así concluiremos con nuestro P. Garate: «¿Tienen estos lugares (los números 3.º, 4.º y 5.º del cap. III de las *Moradas 5.as)* y los arriba trascritos del *Camino de perfección* todo el alcance que se les pretende dar? No es tal nuestra opinión. Una reflexión tal vez nos convencerá de ello. Las expresiones «bien será que no parezca que quedan sin esperanza a los que el Señor no da cosas tan sobrenaturales», como se ve, son idénticas o equivalen a aquellas otras del *Camino de perfección:* «Parece que me contradigo, porque cuando consolaba a las que no llegaban aquí, dije que tenía Dios diferentes caminos...» Luego la doctrina que aquí expone es, como allí, para consolar a sus hijas que no eran llevadas del Señor por el camino de contemplación perfecta. Este afecto de consolarlas es la explicación de las afirmaciones en apariencia contradictorias, y la llave para entrar en el genuino pensamiento de la Santa. Había afirmado repetidas veces, y aun había de hacerlo después, que el camino para la unión es el de la contemplación; y el no alcanzarla, aun en los grados más subidos, por falta nuestra; razón, pues, había (en apariencia) para desalentarse las privadas de este don. Y como el desaliento en la vida espiritual seca la devoción, traba los pies, hace, en fin, desfallecer a los que antes caminaban a largas jornadas en la vía del espíritu, creyóse obligada la prudentísima Madre a ponderar la posibilidad de alcanzar aun aquellos «a los que el Señor no da cosas tan sobrenaturales». La verdadera unión o santidad la obtendremos, dice, «si nos esforzamos con el favor de nuestro Señor». Pero por camino tan barrancoso, ¿se podrá caminar con aliento y constancia sin las ayu-

das que la contemplación proporciona? Pues si se diesen casos, serán precisamente los de aquellas almas fuertes que por singulares y extraordinarios obligan a la Santa a acudir para su explicación a los secretos juicios del Señor. Sin embargo, con no darse y todo más que casos excepcionales, debió consolar a sus hijas, como lo hace, teniendo por venturosas a las que sin ir por el estado místico, alcanzaran la perfección; y que nada se les debía importar de la unión regalada como fuese «cierta la unión de estar resignada con perfección nuestra voluntad en la de Dios». Por tanto, parece ser doctrina de Santa Teresa que el modo ordinario de conducir el Señor a la santidad es mediante las gracias del estado místico, o en otros términos, que la contemplación es moralmente necesaria para adquirir la santidad. Si es verdadera o no, no nos toca discutirlo. Sólo declaramos abiertamente que donde vemos a la gran Doctora, allá corremos tras de ella con desahogo y confianza» (1).

«Una palabra más. Prometió la Santa en los capítulos XXVIII y XXIX del *Camino de perfección* al que por un año o menos se ejercitare debidamente en la oración del recogimiento activo que le otorgaría el Señor aquella *ganancia* que no se debe trocar por ningún tesoro; es decir, aquella oración sobrenatural que nos pone en estado místico — es así que está sembrada en sus admirables escritos la idea de que comenzando el Señor a dar cosas sobrenaturales, no cesará por su parte de continuarlas hasta el término del estado sobrenatural, — luego cuantos se dan al ejercicio santo del

---

(1) *Razón y Fe*, «*Un punto de teología mística*» (a. 1908, t. 21, p. 326-7); artículo del P. M. Garate.

trato con el Señor tienen gracias congruas para llegar hasta la perfección del estado místico» (1).

Un escritor distinguido (2) no interpreta así a la Santa (si bien, justo es decirlo terminantemente, guardando para con ella toda la veneración que se le debe). Fijándose este autor en las palabras ya trascritas de Santa Teresa de que es imposible que fuesen todas sus monjas contemplativas, para defenderla de contradicción con aquellas otras en que habla del convite general que Dios hace a todas para que lo sean; interpreta estas últimas palabras diciendo que es verdad que nuestro Señor convida a todas a ella, es decir, no a todas sin excepción, sino a todas fuera de aquellas para quienes la contemplación es imposible.

Sin duda aquí se ve un esfuerzo que hace este notable tratadista para defender dentro de su sistema a la Santa de contradicción; pero son vanos sus intentos, porque no debe olvidarse de aquellas otras palabras en que la gran Doctora, enemiga de confusiones, asienta paladinamente: «su Majestad... no dijo, por este camino (la contemplación) vengan vnos, y por este otros, antes fue tan grande su misericordia que a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a bever» (3). Se ve, pues, que dicho escritor tiene buen deseo para defender a la Santa de contradicción, pero no lo consigue: en su sistema doctrinal es imposible.

Y por eso otros escritores van por diferente senda: al llegar a la Santa, parece que saludan benévolos; y

---

(1) Ibid., p. 325.

(2) Este nombre no se cita para obrar en consonancia con el método adoptado.

(3) *Camino de perfec.*, cap. XXII del códice de Valladolid.

como quien mueve la cabeza con desconfianza de adelantar cosa si atienden a la enseñanza de la gran Maestra, acuden a otras fuentes, y de ella no hacen gran aprecio.

No invento: al estudiar el segundo punto fundamental anteriormente indicado, así lo veremos.

§ III

LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA ENTRA POR LEY GENERAL COMO PARTE ESENCIAL DEL PLAN DIVINO Y COMO MEDIO PARA ALCANZAR LA PERFECCIÓN

Va describiendo la Santa los efectos que produce en el alma la oración mística en varios de sus grados; y con arranque generoso exclama: «Aquí se levanta ya del todo la bandera por Cristo, que no parece otra cosa sino que este alcayde de esta fortaleza se sube, ú le suben a la torre mas alta a levantar la bandera por Dios. Mira a los de abajo, como quien está en salvo; ya no teme los peligros, antes los desea, como a quien por cierta manera se le da allí siguridad de la vitoria (1). «Dale las llaves de su voluntad. Hele aquí el ortolano hecho alcayde; no quiere hacer cosa sino la voluntad del Señor... Y en hecho de verdad para ansí todo esto, si los arrobamientos son verdaderos, que queda el alma con los efectos y aprovechamiento que queda dicho; y si no son estos, dudaría yo mucho serlos de parte de

(1) *Vida*, edic. autógraf., p. LXXXVI vto., c. XX.

Dios, antes temería no sean los rabiamientos que dice San Vicente» (1).

He copiado este largo trozo para que se vea cómo la Santa en la descripción que hace de las mercedes de Dios, o trata de las que pertenecen a las gracias *gratis dadas,* o de las que santifican a quien las recibe. Cuando habla de estas últimas como aquí, su método ordinario es poner la contraseña para conocer que son de Dios; y esa contraseña no es otra que la perfección alcanzada por el alma.

Y generalizando este pensamiento, bien podemos asegurar que en cada una de las *Moradas,* aun en las más sublimes, según que el alma va recibiendo alta oración mística, va perfeccionándose en la médula de la conformidad con la voluntad divina.

Esto de un modo muy especial podemos estudiarlo en todo el capítulo siguiente (2). Cuando esto se lee y considera, no hay duda que se deleita uno más con su *Autobiografía* que con los otros libros todos juntos, porque en aquélla hay más arranque de espontaneidad, aunque brille menos magisterio que en el *Castillo*... «Va, dice, creciendo (con los arrobamientos) la perfección..., y mientras mas crece el amor y humildad en el alma, mayor olor dan de sí estas flores de virtudes... Verdad es que de manera puede obrar el Señor en el alma en un rabto de estos, que quede poco que trabajar á el alma en adquirir perfeccion, porque no podrá nadie creer, si no lo experimenta, lo que el Señor la da aquí;

---

(1) S. Vicente Ferrer (*Tract. vitae spirit.*, c. 12 et 14). Así la santa en la ed. autógr.; y así traducen las diligentes Carmelitas de París. *Vida*, l. cit., autógraf., p. LXXXVII.

(2) *Vida*, c. XXI.

que no hay diligencia nuestra que á esto llegue, á mi parecer. No digo que con el favor del Señor, ayudándose muchos años, por los términos que escriben los que han escrito de oracion, principios y medios, no llegarán á la perfeccion y desasimiento mucho con hartos trabajos, mas no en tan breve tiempo... Ansí que no todas veces los da porque se lo han merecido..., aunque es muy cierto a quien esto hace bien y procura desasirse no deja de regalarle, sino que es su voluntad mostrar su grandeza algunas veces en la tierra que es mas ruin...» (1).

Quien lea esas palabras sabrosísimas de la Santa, ¿no sacará por consecuencia de lo bueno que es Dios, y de lo poco que nosotros alcanzamos con nuestras diligencias de tierra, que el Señor a quien se disponga en lo poco que puede, le concederá los grandes dones místicos con los cuales tanto y tan pronto se alcanza la perfección?

Y ya que uno aisladamente por sola la enseñanza de la Santa no se determine a pensar como ella dando tanta importancia a los dones místicos; ¿no será eso fundamento para reflexionar y tener en más la contemplación, sobre todo cuando es ley de Dios no conceder ésta sino a los que se preparan, como repetidas veces dice la Santa, con grande humildad, pureza y desasimiento?

Por lo menos, nadie juzgará grande exigencia el pedir que se conceda grande probabilidad a esta doctrina. Al fin, ¿qué malas consecuencias se siguen de ella?

Pero tiempo es de que sigamos en su polémica a los

---

(1) Autógrafo, p. LXXXXI.

Doctores que nos han precedido con verdadera sabiduría en esta discusión, bien que sin nombrarlos.

Todos mencionan a Santa Teresa, pero ¡de qué modo tan diferente!

Los que abrazan la doctrina antes expuesta ¡cómo respetan a la gran Doctora! ¿La respetan lo mismo quienes disienten?

Se conoce que para éstos no es de gran peso el que la misma Santa se defendiera anticipadamente de contradicción. En vano se les contesta que la doctrina teresiana es acerca de esto muy clara y coherente, porque a pesar de eso no juzgan conveniente fijarse en ella, si no es para atribuir a la Santa unas palabras que no dijo, como es que la unión de conformidad se adquiere sin salir de la vida ordinaria.

Estas palabras es verdad que se encuentran en algunas ediciones francesas; pero téngase en cuenta que no todas las ediciones francesas, traducen así, como consta de la de Arnauld d'Andilly (ed. Migne). Algunos defienden la versión que les place, porque según ellos «ordinaire» «est si evidemment dans le sens et si requis par le français que tous les traductions le portent. Naturellement l'espagnol «esta» se prête mieux a l'abus».

Lo malo para los que esto dicen, es que el original de la Santa no dice así, sino estas otras palabras: «mas advertid mucho yjas que es necesario que muera el gusano, y mas a vuestra costa, porque aculla ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva, aca es menester que biviendo en esta le matemos nosotras» (1). ¿Es lo mismo esto que decir: «il faut que l'âme, sans sortir de

(1) *Moradas 5.as*, c. 3; ed. autográfica, p. 91-92.

la vie ordinaire, lui donne elle-même la mort?». En una palabra, estos escritores defienden esta última versión, porque la española, según ellos, se presta más al abuso. Pero tengo para mí que en las versiones el peor abuso es hacer decir al autor una cosa por otra, y además, ¿cómo presumirá nadie que puede interpretar el pensamiento de la Santa mejor que ella misma?

Mas aparte de esto que de suyo es tan enojoso, bien que por otra parte preciso, vayamos al fondo de asunto.

Ante todo, es curioso lo que se observa en esta polémica sobre punto a la verdad de tanta trascendencia.

Ciertos autores que defienden ser de algún modo necesaria la contemplación para la perfección propenden a nivelar, ya que no del todo, porque eso es evidentemente falso, al menos en cierto sentido, la Ascética con la Mística; así como por el contrario los que opinan que a la perfección se sube lo mismo por la Mística que por la Ascética, no se cansan de poner a la Mística tan alta que se la pierde de vista, llegando algunos a considerarla como un milagro verdadero de la gracia, y por consiguiente tan rara como lo son los milagros en el orden de la naturaleza.

Cuando esto veo, reflexiono y digo: aquí está el hombre que todo lo empequeñece con su pobre ciencia, aspirando a fundir el plan divino en el troquel de su imaginación menguada.

Y hasta tal punto se quieren sacar las consecuencias de estas premisas, que, para venir a resolver la cuestión trascendente de si es o no necesaria y exige vocación especial la contemplación, no creen poder allanar mejor el camino para una buena solución que declarando

antes si la contemplación mística es diferente de los actos de la gracia ordinaria, con diferencia de naturaleza, o sólo con diferencia de grados (1).

¿Quién va a creer que Dios no conceda a todos la contemplación mística por más que pretendan de verdad ser perfectos, sólo porque para ella se necesiten especies inteligibles de un orden más o menos elevado? Lo repito: ¡qué pequeño me parece el hombre con todos sus cálculos, cuando me fijo en que Jesucristo verdadero Dios y Hombre derramó toda su sangre para salvar a todos los hombres, sin que tal medio le pareciese exorbitante para este fin!

Por razones muy semejantes, tengo por cierto que, al juzgar sobre todo a los grandes maestros de la vida espiritual, bien que no desdeñemos sus documentos especiales, pero debemos sobre todo fijarnos en las grandes líneas de su sistema. Lo contrario es descender no poco en nuestras apreciaciones.

El procedimiento que aquí defendemos, hemos procurado seguirlo al estudiar a Santo Tomás. Y el mismo queremos aplicar también al estudio de Santa Teresa: no veo razón para juzgar de distinto modo a estos dos grandes genios. La *Suma teológica* del primero es la síntesis de la Escolástica; el *Castillo interior* de la segunda es la Suma teológica de la Mística. Paréceme feliz la idea de exponer comparándolos entre sí los explendores reflejos de celestial sabiduría emitidos en sus dos grandes obras por el ángel y el serafín, como

---

(1) Téngase en cuenta que tales disquisiciones las juzgo muy en su lugar y muy dignas; lo que no juzgo muy serio es inferir el que no se conceda a todos la contemplación, de que ésta requiera especies inteligibles más o menos sublimes.

lo hizo el P. Carmelita Baltasar de Santa Catalina. De esa manera el ángel presenta los fundamentos escolásticos según los cuales se debe entender y dentro de los cuales se debe encauzar el caudal inmenso de luz y de vida celestial con que el serafín describe las místicas moradas del Edén; así como las intuiciones del serafín revelan la trascendencia del plan teológico del ángel, a la vez que le comunican inspiración y vida.

De Santo Tomás ya tuvimos ocasión de exponer lo que pudimos para conocer lo que pensaba acerca de nuestro asunto. Justo es que ahora fijemos la atención en Santa Teresa, a fin de saber si efectivamente ella juzgó necesaria la contemplación mística en orden a la perfección cristiana.

Digo *contemplación mística*, porque ya nuestros contendientes conceden que se pueden identificar el camino unitivo, es decir, el camino de los perfectos y la vida contemplativa, en el sentido de que la oración ordinaria de la vía unitiva es la contemplación *adquirida*. Preciosa confesión que acaso no hagan todos; pero incompleta. Santa Teresa va más allá: y para probarlo, hay que complacer al buen P. Hamon, que precisamente al llegar a investigar si es tan sólo útil, o es también necesaria la contemplación para la perfección, dice acerca de la Santa: «une étude attentive des manuscrits semble s'imposer» (1).

Consultemos, pues, los autógrafos de la gran Doctora, a la vez que estudiamos su inspirado (2) sistema de la vida espiritual.

---

(1) *Études*, t. 106, p. 235.

(2) En otro lugar de mis *Estudios* anteriores queda declarado en qué sentido se debe admitir esta palabra.

Digo sistema de la *vida espiritual,* y no sistema de la Mística, porque el *Castillo interior* abarca no sólo la Mística sino también la Ascética; no sólo los grados de la oración sobrenatural, o digámoslo más claramente para que nos entendamos, la oración infusa o mística, sino también la ordinaria o de meditación (1).

Verdad es que de Ascética trata solamente la Santa en las tres primeras Moradas del *Castillo interior,* y esto sólo como de paso para la Mística, su asunto principal; pero lo hace a maravilla, y de tal suerte que en ellas siempre se propone inculcar la necesidad de la purificación, la cual aplica ella a las necesidades respectivas de los que viven en cada una de esas mismas Moradas, pues en la 1.ª están los que libres del pecado mortal, todavía son esclavos de faltas veniales; en la 2.ª, moran las almas ya deseosas de ir venciendo algún tanto los pecados veniales, bien que aún son fascinadas de honras vanas y deseo inmoderado de comodidades; y en la 3.ª, los que a estas seducciones renuncian por lo general, bien que no se entregan a Dios de modo que renuncien generosamente a su propia estima y a los consuelos del espíritu.

En estos tres grados de virtud está contenida, a no dudar, la oración; la cual, como avisa nuestra Doctora desde los comienzos, es la puerta para penetrar en el misterioso castillo; pero esa oración no pasa de ser la de discurso, es decir, la meditación propiamente dicha. De ésta no prescinde la Santa sino cuando el alma penetra en la cuarta Morada, es a saber, cuando, como dice,

---

(1) Véase *Discurso del M. R. P. Luis Martín sobre Santa Teresa* leído en el acto de la adjudicación de premios del Certámen Teresiano en Salamanca, año de 1882, p. 16.

empiezan a *ser cosas sobrenaturales* (1) las que pasan en la oración; pues lo *ordinario* es, según ella también asegura (2), que estas cosas no suele concederlas el Señor, sino cuando el alma ha pasado ya de las miserias que antes la aquejaban en las Moradas precedentes en que haya estado mucho tiempo; bien que no hay regla cierta, es decir, fija, pues el Señor da cuando quiere y como quiere.

Nada de lo que acabamos de indicar es invención nuestra, sino documento de la Santa, según puede verse.

Así, pues, la regla ordinaria, aunque sujeta a algunas excepciones, es que en las tres Moradas primeras que pertenecen a la Ascética, vayan entrelazadas como en precioso ramillete las flores de las virtudes acompañadas y sostenidas por la meditación, y para que se vea cuán distante estaba ella de las exageraciones insensatas del quietismo, añade que estas personas van bien porque no se les ha dado más (3). En cambio, desde el principio de las Moradas cuartas, la meditación cesa, porque, como ella dice: «aunque más meditación tengamos y aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas no viene este agua por aquí, sólo se da a quien Dios quiere... bien creo que quien de verdad se vmillare y desasiere..., que no dejará el Señor de acernos esta merced y otras muchas...» (4). Y lo más admirable a nuestro intento es que a proporción de esa sublimidad en la oración, según prosigue la Santa, así «en todas

---

(1) *Morad. 4.as*, c. 1 y 2; y en la ed. autográfica, p. 50.
(2) Ibid., ed. autogr., p. 51.
(3) Ibid., autogr., p. 53.
(4) *Morad. 4.as*, c. 2; autogr., p. 63.

las virtudes queda mejorada y no dejará de ir creciendo si no torna atrás...» (1).

Por consiguiente, según el plan ordinario de la santificación descrito por Santa Teresa en el *Castillo interior*, que es su última palabra, la oración va creciendo a proporción de como crecen las virtudes. Luego si la perfección consiste formalmente en la reina de las virtudes que es la caridad infundida en grado excelente, no hay duda de que será proporcional el crecimiento de la oración, no porque ésta sea fin o forma, sino en cuanto es medio de la perfección.

Diré lo que siento: esta verdad me parece de sentido común, y la tenemos por evidente en todo género de conocimientos, y aun de aplicación necesariamente extensiva a las artes e industrias. ¿Se desea poner en movimiento una maquinaria de poca potencia? Pues entonces el principio motor bastará que sea de poca energía. ¿Llega día en que es preciso desplegar en ese centro industrial potentísima energía? Pues no hay remedio: el principio generador de esa energía tiene que elevarse en perfección y excelencia.

No conozco sección alguna científica o artística, teórica o práctica, en que no se dé por inconcuso tal axioma. La única región donde para muchos falla, es la sublime entre todas de la cristiana perfección.

Me asombra el que haya necesidad de probar tanto esta verdad.

Más diré, sin perder de vista la luz de la estrella de Alba: así como esa perfección de las virtudes va, por orden regular, inseparable de la oración mística, así

---

(1) *Moradas 4.as*, c. 3; autogr., p. 69.

esta oración sobrenatural no suele Dios infundirla sino cuando el alma va en mayor o en menor grado siendo muy dueña de sí. La Santa lo enseña, empezando por la oración que es como el vestíbulo de la Mística, es decir, el llamado recogimiento infuso. Y a la verdad, ¿a qué conduce el idear un vuelo vertiginoso por los aires, para no tener que andar más que unos cuantos metros?

Pero oigamos a Santa Teresa: «Tengo para mi que cuando su Majestad la hace (esa merced del recogimiento infuso), es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo..., y ansi creo que si queremos dar lugar a su Majestad, que no dara solo esto a quien comienza a llamar para mas» (1).

He ahí un sistema doctrinal que se presenta a nuestra vista sin esas nubes de confusión capaces de inspirar grandes temores y recelos y desconfianzas. No deja de haber así misterios impenetrables; pero téngase en cuenta que los augustos y pavorosos de la predestinación y de la distribución de las gracias también nos humillan y hacen temblar dentro de los límites de las gracias ordinarias.

No parece sino que, al leer el *Castillo interior*, la Santa da por tan fácil el acceso de las primeras moradas a la tercera, como de ésta a la cuarta; no porque el Señor haya prometido dar como estricta recompensa el don de la contemplación, como ha prometido dar así las gracias ordinarias, sino porque el Señor es en su Bondad infinitamente generoso.

¿Se puede añadir algo a lo expuesto? Indudablemen-

---

(1) *Moradas 4.as*, c. 3; autógr., p. 65.

te, porque la Santa lo añade; he aquí lo que escribió en otra obra suya: «Ay, dice, muchas muchas (1) almas que llegan a este estado (el de la oración de quietud) y pocas las que pasan adelante y no se quien tiene la culpa: a buen siguro que no falta Dios que ya que su Majestad hace merced que llegue a este punto no creo cesara de acer muchas mas si no fuese por nuestra culpa... ya parece la ace su Bondad vecina del cielo si no queda por su culpa» (2).

Para terminar este ligero estudio de nuestra gran Doctora, no puedo menos de hacerme cargo del enlace que existe para varios autores entre la naturaleza de la contemplación mística y su distribución.

Sobre esto, a la verdad, si hubiésemos de juzgar a Dios como la experiencia nos autoriza para juzgar a la mayor parte de los hombres (no a todos para honra del humano linaje), habría que confesar que la distribución de los dones de la contemplación mística, por lo que a Dios toca se halla en razón inversa de la sublimidad de estos mismos dones.

Respeto tal modo de concebir la alta Providencia de Dios, porque así la conciben respetables varones de espíritu; pero atendiendo a tal concepción en sí misma, paréceme indigna de Dios a quien falta poco para colocarle en nuestro entendimiento al nivel de los señores que por acá se estilan, que no suelen ser generosos sino cuando dan cosas pequeñas y ordinarias. ¡Como si

---

(1) Repetición de la santa Escritora; *Vida*, c. XV; autógr., p. LXI.

(2) Ibid.—Esta idea la repite en innumerables lugares de sus Escritos, y la generaliza y la extiende hasta la *Unión trasformante*, como puede verse *Moradas 7.as*, c. 4; pero prescindimos de estas nuevas citas, para evitar prolijidad.

a Dios tanto más le costara ser generoso en sus dádivas cuanto más vayan éstas subiendo en excelencia! No parece ciertamente muy verdadera esta concepción de la vida espiritual, ni muy conforme al plan divino.

No consta que el Señor haya puesto otra condición, para dispensar sus dones, sean éstos pequeños, sean grandes, que la preparación posible y acomodada a la flaqueza del hombre. Cuando esto se verifica, Dios que tiende infinitamente a la difusión de sus bondades, se desborda infinitamente en raudales de bendición y de gracia.

Esta verdad nos la enseñó primero el Padre eterno dándonos a su Hijo. El segundo fué San Pablo, cuando fijándose en ese don infinito, sacó de ahí una divina consecuencia aplicable a nuestro asunto y que parece no logra impresionarnos mucho: «El que por todos nosotros entregó a su Hijo, ¿cómo será posible que con ese Hijo no nos entregue todas las cosas?». No enseña que así se nos entregarán algunas cosas, sino todas; pero ¿a quién se entregarán? Es consiguiente: a los mismos a quienes hizo donación de su Hijo, es decir, a todos nosotros, con una sola condición: la de que nos preparemos según nuestra rudeza y poquedad.

Testigos de esta misma verdad van siendo todos los demás Santos y Doctores: de San Ignacio de Loyola ya lo hemos visto por extenso: baste por ahora fijarnos en la anotación 20 de los *Ejercicios espirituales,* y en la explicación que de ella nos da el P. Denis (1).

En lo que ahora hace el caso que pongamos nuestra atención es en Santa Teresa. La vida espiritual para ella,

(1) Este pensamiento queda, según creo, bastante explanado en la sección II precedente.

según el ideal que el mismo Dios imprimió en su espíritu, es el *Castillo interior,* que es todo de un diamante, es decir, de una sola pieza, bien que con diferentes moradas, pero todas ellas componiendo un solo edificio, un solo Castillo.

Escritores hay que no están conformes con que haya un solo Castillo donde las estancias se sucedan y se comuniquen: ¡es lástima que, para dar un poco de verdad aparente a esta opinión, no pusiera Santa Teresa por título a su obra magistral: «Los dos castillos interiores». La Santa se contentó con uno: señal que uno sólo la bastaba.

El P. A. Hamon quiere dos, y por cierto separados: no podrá negar que discrepa de Santa Teresa, no sólo por el título de su libro incomparable, sino porque ella quería que a esa alma, simbolizada en el místico castillo, no la consideremos como una cosa arrinconada y limitada (1), a fin de que sus hijas teniendo que vivir en mucho encerramiento, reciban el consuelo y deleite de entrarse y pasearse por él a cualquier hora (2).

Para que esto sea fácil, quieren algunos que el paso de unas moradas a otras sea tan llano y sencillo, que la oración propia de todas y de cada una de ellas sea de la misma naturaleza, bien que discrepe en algunos pormenores o accidentes. Los que así piensan, no conciben de otro modo el que hayan de caber dentro del plan general de la Providencia juntamente con las gracias propias de la Ascética los dones de la contemplación mística.

---

(1) *Moradas 7.as*, c. I.
(2) Ibid., c. IV.

Como se ha demostrado extensamente, Santa Teresa no pensaba así. No la costaba trabajo alguno excogitar la magnificencia de Dios en cosas grandes. Acabemos, pues, por confesar a Dios grande, misericordioso y altísimo en la distribución y difusión de sus dones, así ascéticos como místicos.

CAPÍTULO II

San Juan de la Cruz

Mucho hemos dudado si deberíamos o no acudir a este gran místico para la comprobación de nuestra tesis. La razón de esta duda no ha sido precisamente el temor de no encontrar sólido fundamento en este iluminado Santo, sino el de aparecer tan resuelto en favor de la doctrina que vamos defendiendo que no se ve muy fácil conciliar con sus enseñanzas otros puntos que también juzgamos tradicionales.

Tal ha sido el motivo de nuestra perplejidad; no porque sospecháramos siquiera que el glorioso Santo no estuviera del todo unánime con Santa Teresa, sino porque no atinábamos fácilmente a explicar su sistema integral y completo.

Para aprender lo que no sabíamos, deber nuestro ha sido acudir a las tradiciones escritas del Carmelo, ya que los Libros del Santo, que aún se conservan, según algunos no arrojan sobre esto bastante luz.

Pero, ¿es verdad que no se encuentra en los escritos auténticos de San Juan de la Cruz que actualmente poseemos, luz abundante y preciosa que nos desvanezca

toda duda? Algún tiempo dudamos; mas ahora de ningún modo; y lo aseguramos así con el más pleno convencimiento, después de habernos fijado mucho en sus luminosas páginas.

Sin duda las muchas y brillantes apologías escritas principalmente por los hijos del Carmelo como preludios para la primera edición de las Obras del Santo, justificarían este mismo juicio; pero hemos de confesar que las muchas diligencias hasta ahora practicadas a fin de tener a la vista los manuscritos de esas mismas apologías, nos han sido infructuosas. No importa: el gran Místico se basta a sí mismo para quedar a cubierto de toda mala interpretación, como lo iremos demostrando desde luego.

§ I

EL FIN PRÓXIMO DE LA PERFECCIÓN EN ESTA VIDA. —LA UNIÓN DE DIOS CON EL ALMA PERFECTA CONSISTE ESENCIALMENTE EN LA ENTERA CONFORMIDAD DE VOLUNTADES.

Sin esta base no es posible dar a conocer con alguna claridad el sistema teológico-místico de San Juan de la Cruz, ni de otro alguno.

Mas he aquí que este gran Santo, abismado en la unión trasformante con Dios, cuando encamina las almas hacia la perfección, diríase que, según él, para todas el Señor no ha trazado otro rumbo que el designado a él mismo por la divina Providencia.

Sabido es con qué empeño procura purificar a cuantos se acogen a sus enseñanzas; pero es de notar que,

si nos atenemos a la corteza de sus escritos, tan delicada purificación a la unión mística más estrecha se ordena.

Ahora bien, ¿será de extrañar que de tales premisas infieran algunos que el Santo identificó la vida perfecta con la unión mística?

Por nuestra parte veremos a continuación que San Juan de la Cruz ni pensó ni dió motivo para que otros pensaran tal cosa; mas lo cierto es que varios autores muy apreciables y, a no dudarlo, discípulos suyos, al explicar la naturaleza de la unión activa en que consiste la esencia de la perfección cristiana, afirman que esa unión activa muchas veces es juntamente fruitiva, es decir, procedente del don de Sabiduría (1). Si con esto se quisiera dar a entender qne esa mística fruición se ordena como medio a la unión con Dios, nada tendríamos que oponer; pero ¿quieren decir eso los que, sin distinguir entre fin y medios, aseguran ser fruitiva muchas veces la unión final de esta vida? Por lo menos en punto tan delicado quisiéramos ver exactitud teológica hasta el último límite.

Procurémosla, si es posible de nuestra parte, aunque tengamos que detenernos algún tanto, para después pasar sobre fundamento sólido al estudio de este gran Maestro.

I. El gran ideal de la perfección cristiana, según puede alcanzarse en esta vida, no es más que la conformidad perfecta de nuestra voluntad con la de Dios por la caridad, ya se alcance entre el fragor de la lucha

---

(1) P. Fr. Baldassaro di S. Catarina di Siena, *Splendori Riflessi*, Mans. V, cap. III; Splend. unic., Rifles. 3.°

y de los sacrificios, ya entre la suavidad de las consolaciones divinas.

Y si alguno preguntare cuál de estos dos caminos es el más acomodado a nuestro estado presente, diría que el primero, que es el de N. S. Jesucristo; pero ahora no se olvide que tan sólo se intenta declarar en sí misma la esencia de esa sublime conformidad, prescindiendo de la senda por donde hay que procurarla.

II. Otra respuesta habrá que dar si se atiende al procedimiento a que suele someternos Dios, y que debe seguir el que ha de llegar a ese feliz término.

Es cierto que nadie en absoluto dentro del orden presente ha poseído ni poseerá jamás esa nobilísima perfección y conformidad de voluntades, más que sufriendo a proporción de tan divina excelencia. Verdad es que esto no basta para que del todo nos entendamos.

Es ley divina atestiguada por los Santos, que, cuando uno se entrega generoso, y hasta donde lo permite la humana fragilidad a la santa inspiración, Dios durante ese viaje espiritual consuela y esfuerza; y sobre todo, puesto ya algún tanto de asiento en esa cumbre feliz, le da a gustar no sé qué paz y dulcedumbre que si no sobrepuja, por lo menos guarda proporción con las penas y amarguras que padece.

Ahora bien, ¿qué paz y qué consolaciones suelen ser esas?

III. Conviene distinguir entre lo que sucede durante ese camino trabajoso mientras se va alcanzando la perfección o conformidad de voluntades, y entre lo que se verifica arriba en la cumbre. Tal distinción es conveniente, porque lo primero es dar a conocer lo que

pasa por el alma y lo que Dios le ayuda para la perfección, y lo segundo es como el premio que en esta vida recibe o sea la bienaventuranza incoada, cuando ya posee la perfección. La verdad es que, distinguiendo esos dos conceptos, se evita el grande inconveniente de confundir los auxilios que la divina Providencia suele conceder para la perfección, con los premios que en cierto modo se prometen durante esta vida a las almas fieles y generosas.

De donde resulta otra notable ventaja: la de no considerar como necesario para la perfección lo que es posterior a ella.

¿Quién duda que así podremos interpretar más rectamente los encomios con que los Santos y Doctores ensalcen la contemplación considerada en sus relaciones con la vida perfecta, para no tomar como causa lo que tal vez no sea sino resultancia y efecto?

Sin prescindir, pues, de esta luz, pasemos a otro de los puntos que nos irán abriendo paso a la verdad que con preferencia deseamos poner en claro.

IV. Durante nuestra peregrinación, en línea paralela con la virtud más o menos perfecta, suele el Señor ir concediendo para remedio de nuestra debilidad ciertos consuelos de varias especies, sin los cuales sería mucho más difícil alcanzar la perfección.

Admitir estos consuelos que Dios da, cosa buena es, como lo ha declarado la Iglesia contra la petulancia heterodoxa. La dificultad consiste en conocerlos bien, y discernir con cuáles de ellos podemos contar y con cuáles no.

Lo ordinario es que estos consuelos sean vagos y pasajeros como la brisa; y entre ellos se agiganta un

linaje de fruición que se parece mucho a la del Cielo: es la que lleva entrañada la *unión mística*.

Ya se ha dicho muchas veces que ésta no es en modo alguno la perfección, ni *su fin;* pero es el *medio* potente para alcanzarla. No es, pues, de maravillar que muchos teólogos místicos hayan hecho grandes esfuerzos para investigar, con una devoción y una ciencia muy dignas de respeto, si fuera de la Mística propiamente dicha se podrá también contar con una fruición que, si no es de tan subidos quilates como la mística estricta, al menos la supla en fortalecer al que ávidamente desea ser perfecto.

¿Podremos averiguar algo sobre esto?

V. Tan pronto como, gracias al magisterio teresiano, se conocieron y distinguieron los varios grados místicos de quietud y de unión, hubo teólogos respetables que afirmaron: la fruición que entrañan esos grados de la *contemplación pasiva,* de algún modo corresponde también a los de la *contemplación activa,* la cual tiene, no menos, su quietud y su unión fruitivas.

Mas, desde luego ocurre preguntar: ¿y cómo se alcanza esta fruición no mística? Y contestaron esos autores: muy fácilmente, por medio de los dones del Espíritu Santo.

Verdad es que entonces sobreviene otro reparo: ¿y así qué le falta a esa fruición para que sea mística? A lo cual replicaron de nuevo: sólo falta una cosa: la intensidad.

¿Luego la quietud y la unión *activas* o no místicas con su fruición propia no se distinguen de las místicas, más que en el menor grado de intensidad? Y así, contestan afirmativamente, bien claro lo enseñó algún

apreciable escritor cuando dijo: no hay distinción entre la contemplación pasiva y la activa, más que por razón del modo y de la intensidad (1).

Entre los doctos escritores que, por lo que toca al punto principal han opinado así, no ha faltado quien temiera incurrir en contradicción (2); pero tratando de resolver esa dificultad, aunque sin conseguirlo, insistían en su doctrina.

No debe pasarse en silencio que los teólogos que así han pensado, merecen grande respeto: basta alegar sus nombres: Fr. Felipe de la Smma. Trinidad *(Teolog. místic.)* citado por el mismo P. Baltasar; P. Vallgornera *(Theolog. myst.,* q. 4, disp. 2, a. 15, n. 2), a quien sigue el P. Meynard (3), que menciona otros muchos autores en favor de lo mismo como el Cardenal Brancati, Fr. José de Jesús María, Massoulié, Tomás de Jesús, Domingo de la Santísima Trinidad..., *Analecta Juris pontificii* (liv. 49. col. 1270) y Terzago *(Theolog. historic. myst.)*

No tendríamos inconveniente en suscribir esta opinión, si de antemano se nos enseñara:

1.° ¿Cómo no es mística esa quietud y esa unión activas, si sus principios formales elicitivos son los dones del Espíritu Santo?

2.° Si estos dones no son tales principios, ¿cómo se produce la fruición?

3.° Si la fruición mística se distingue de la no mística, en que aquélla suspende las potencias, y ésta no;

---

(1) López Ezquerra. *Lucer. mystic.*, tract. I, c. 3, n. 19.
(2) P. Fr. Baldass. di S. Catar. di Siena, lugar arriba citado.
(3) *Traité de la vie interieure,* t. I, p. 343 et seq.

¿cómo hay quietud mística en la cual según todos no hay de ningún modo suspensión, ni siquiera incoada?

4.º ¿Cómo se explica que sea mística la suprema unión transformante, que de ordinario al menos carece de suspensión?

5.º Si la carencia de suspensión es el carácter de la contemplación activa, ¿cómo es que hay unión activa además de la quietud activa?

6.º Ya veo que los defensores de toda esa doctrina acuden al B. Alberto Magno para ampararse con su autoridad. Pero téngase en cuenta que la obra «*Compendium theologicae veritatis*», que a este fin suele alegarse, como lo confiesa el mismo docto P. Meynard en el lugar citado, no suele admitirse por varios críticos como genuina de ese célebre Doctor. Y aunque lo fuera, ¿tan fácil será hacer plausible la opinión de que esa quietud y esa unión no son místicas en el sentido que hoy suele emplearse este lenguaje?

VI. Como no será fácil que se nos dé satisfacción cumplida a estas preguntas, continuaremos afirmando que fuera de la unión mística no hay fruición estricta, sino algún consuelo ordinario como pueden tenerle toda clase de personas. Más vale así: ¿a qué alhagar a un hambriento con la esperanza de imaginarias fruiciones que no hacen sino engolosinar su apetito en medio de sus duras pruebas?

Así pues:

1.º Cuando Santa Teresa (1) encarece, al igual de la Tradición sagrada, la importancia de la unión activa, es decir, la que se obtiene por industria propia, debe-

(1) *Moradas 5.as*, cap. 3.º

mos dar por supuesto que los consuelos allí recibidos pertenecen a la gracia ordinaria, por más que de esa unión trate la Santa dentro de las *Moradas 5.as*. La verdad es que de todo el capítulo no puede inferirse otra doctrina.

2.º Cuando San Juan de la Cruz describe en todas sus obras las consolaciones fruitivas que van entrañadas en la unión propia de las almas perfectas, de la estrictamente mística trata y no de la activa. Ya veo que así se agrava la dificultad; pero nuestro deber es no disimular la verdad pura, por el pequeño placer de resolver aparentemente las objeciones que encontremos al paso.

Veamos ahora si en efecto logramos o no dejar el camino expedito para abrazar sin restricciones las enseñanzas de San Juan de la Cruz.

§ II

LA UNIÓN PROPIA DE LOS PERFECTOS

Resulta de lo dicho que la esencia de la perfección es la caridad, en cuanto obra la conformidad de la voluntad humana con la divina. Pero en el orden real esta maravilla tiene que actuarse bajo una de estas dos formas: o la ascética o la mística. ¿Serán éstas, cada una de por sí, tan indiferentes la una como la otra, para que se actúe la perfección en el estado presente?

Eso equivaldría a preguntar si es posible que sean perfectos los que no pasan de la vida ascética, tanto como los que están dentro de la vida mística. Juzgue,

pues, el que haya recorrido las páginas precedentes, si es o no plausible la doctrina de que la unión mística es la morada donde se verifica ordinariamente la gran maravilla de la vida perfecta. Y volvamos a San Juan de la Cruz, y a la vez se conocerá que no han sido en balde los prenotandos anteriores. Para declarar todo este pensamiento con alguna solidez, creo indispensable indicar siquiera los rasgos principales del sistema místico de San Juan, y que pueden reducirse a dos: la cooperación negativa del hombre, y la influencia positiva de Dios.

1.° *La cooperación negativa del hombre.* Mientras éste va a la perfección por la vía ascética, Dios ayuda con su gracia, *data occasione opportuna,* según la cooperación humana propiamente activa. Y cuando según los divinos designios el hombre es introducido en la vida mística, como ésta no puede ser normal, él, de su parte, debe también, fuera de la hora feliz de la contemplación, redoblar su esfuerzo positivo a la inspiración santa para remover los obstáculos que se opongan a las altas consolaciones que sabe ya por experiencia le concede el Señor.

Así se va poniendo en práctica el gran *medio* posible para la contemplación consiguiente; medio que supone más cruz, más vencimiento, más abnegación en una hora, de la que entrañan los trabajos y sacrificios sufridos dentro de la vida puramente ascética durante muchos años. ¿Menciona este medio San Juan de la Cruz? Nadie tanto como él nos lo ha enseñado, y hasta tal punto que se necesita grande alma para seguirle no más que en la teórica de sus doctrinas: ¿qué será en la práctica?

Para este Santo no vale sino el principio siguiente: negación absoluta en todo lo que no sea puramente Dios, tanto en lo natural como en lo sobrenatural, en lo sensitivo como en lo espiritual, en las ilusiones que invente la imaginación o el demonio, como en las mismas comunicaciones evidentemente divinas.

Y bien, cuando esto haga el hombre, ¿habrá llegado al fin de la perfección? Lejos de eso, si se prescinde de la Fe, ni siquiera estará próximamente dispuesto para entrar en la unión con que se alcance la vida perfecta; pues ese medio próximo para la unión es la Fe pura y ciega (1).

He ahí dos medios para llegar a la unión: la negación de todo lo que no es Dios: este es el *negativo* y *remoto*. La Fe pura, es el *próximo,* pero todavía negativo también. Y cuando esto se verifica, ¿qué resta para la perfección? Todo lo positivo, inclusos los medios que a ella conducen. ¿En qué consiste según el Santo la perfección? En la unión; y el medio para esa unión, ¿qué es? La contemplación. Todo esto lo iremos probando; pero téngase en cuenta desde luego que a la meditación no la excluye como los quietistas: lejos de eso dice que «es necesario no dejarla antes de tiempo para no volver atrás, porque aunque no sirven las aprehensiones de estas potencias para medio próximo de unión a los aprovechados, todavía sirven de medios remotos a los principiantes» (2).

---

(1) Así en la *Subida del Monte,* l. II, c. 7 y 8, de la ed. crítica. En las anteriores cf. c. 7, 8 y 9. Quien no lea estos y otros muchos lugares del Santo no podrá creer con cuánto encarecimiento lo enseña.

(2) *Subida del Monte,* l. II, c. 11 ed. crít.

Y si la meditación no es apto instrumento para la vida perfecta, ¿en dónde le encontraremos? El mismo Santo nos lo enseñará.

«Como el alma, escribe, se acabe bien de purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprehensibles, se quedará en esta sencilla y pura luz (de la contemplación), transformándose en ella en estado de perfección. Porque esta luz *nunca falta en el alma* (1), pero por las formas y velos de las criaturas con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde; que si quitase estos impedimentos y velos del todo (como después se dirá), quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma ya sencilla y pura se transformaría en la sencilla y pura sabiduría divina, que es el Hijo de Dios. Porque faltando lo natural al alma ya enamorada, luego se infunde lo Divino *natural y sobrenaturalmente, para que no se dé vacío en la naturaleza*» (2).

Lo diré sencillamente: algo de lo que San Juan enseña en las anteriores palabras, no lo entiendo. En cambio aparece muy claro su pensamiento, por lo que toca al punto que pretendemos aclarar; y esto basta al presente; puesto que, según él: 1.º purificada el alma,

---

(1) Subrayado en la ed. crít. — Estos y otros pasajes al modo, son, si no lo entiendo mal, los que necesitan explicación luminosa, ya que para varios escritores la doctrina del místico Doctor no es tan oscura, como otros piensan.

(2) Ed. crít. *Subida del Monte*, l. II, c. 13, donde está también subrayado lo que así se transcribe. — Y al pie de lo últimamente copiado, el editor anota: «Entre los manuscritos existe una leve diferencia, pues uno dice: «porque no se dé; y otro: «para que no se dé», y el tercero «porque no se da vacío en la naturaleza». En las ediciones anteriores se ponía: «se infunde lo divino sobrenaturalmente que Dios no deja vacío sin llenar».

contempla, y 2.º contemplando se transforma en estado de perfección. De consiguiente, por la contemplación, según el santo, el alma se hace perfecta.

Pero continuemos la prueba. Dice el Santo en otra parte: «Cuando el alma va llegando a este estado (de amorosa contemplación), procura desarrimarla de todas las codicias de jugos, sabores, gustos y meditaciones... porque cuanto más esto alcanzare, y cuanto más presto llegare a esta ociosa tranquilidad, tanto más abundantemente se le va infundiendo el espíritu de la divina sabiduría» (1).

Y conforme a esto afirma: «le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección, mirar en cuyas manos se pone; porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre tal el hijo. Y adviértase que para este camino... apenas se hallará una guía cabal según todas las partes que ha menester... De esta manera muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu, de ordinario hacen perder a las almas la unción destos delicados ungüentos, conque el Espíritu Santo les va ungiendo y disponiendo para sí, instruyéndolas ellos por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes, que no sabiendo ellos más que para estos, y aun eso plega a Dios, no quieren dejar las almas pasar (aunque Dios las

(1) *Llama de amor viva,* canc. 3.ª, verso 3.º § VII. — Para evitar repeticiones, adelantamos aquí que las citas, puestas en este capítulo, de la *Llama de amor viva,* las hemos tomado de la ed. crítica, tomo II de las obras del Santo, y son de la *segunda escritura* que hizo de tan preciosa obra su mismo autor. (Véase Advertencia del editor, p. 382).

quiera llevar) a más de aquellos principios y modos discursivos e imaginarios, para que nunca excedan y salgan de la capacidad natural, con que el alma puede hacer muy poca hacienda» (1).

Después el Santo da la razón de esta doctrina. Transcribamos algunas de estas enseñanzas, ya que es imposible hacerlo de todas las que se hallan esparcidas a cada paso en sus escritos.

«Y para que mejor entendamos, prosigue, esta condición de principiantes, es de saber que el estado y ejercicio de los principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos en la imaginación... Mas cuando ya el apetito está algo cebado y habituado a las cosas del espíritu en alguna manera con alguna fortaleza y constancia, luego comienza Dios, como dicen, a destetar el alma, y ponerla en estado de contemplación, lo cual suele ser en algunas personas muy en breve, mayormente en gente religiosa» (2).

A este tenor continúa el gran Místico, para enseñarnos a conocer los bienes inefables que por ese medio se alcanzan, porque «cuanto más esto (es decir, la enajenación de todo lo de arriba y lo de abajo) alcanzare, y cuanto más presto llegare a esta ociosa tranquilidad, tanto más abundantemente se le va infundiendo el espíritu de la divina sabiduría, que es amoroso, tranquilo, solitario, pacífico, suave y embriagador del espíritu» (3). Sólo así llega el alma a recibir «*el inestimable bien*» de la perfección, «porque son unciones secretísi-

(1) Ibid. § IV., ed. crít.
(2) Ibid. § V.
(3) Ibid. § VII.

mas y por tanto delicadísimas del Espíritu Santo, que secretamente llenan el alma de riquezas, dones y gracias espirituales, porque siendo Dios el que lo hace, hácelo no menos que como Dios» (1).

§ III

LA CONTEMPLACIÓN NO ES FIN, SINO MEDIO

Una cosa importante debemos aprender ante todo en este iluminado Maestro; y es que, a pesar del grande encarecimiento que hace de la contemplación pura y amorosa, con todo no la considera más que como medio en orden a la perfección.

Para probarlo basta que nos fijemos en las siguientes palabras que leemos en otro de sus libros: «Los que no van, dice, por camino de contemplación, muy diferente modo llevan; porque esta noche de sequedades no suele ser contínua en el sentido, porque algunas veces las tienen, otras no; y aunque algunas veces no pueden discurrir, otras pueden como solían, porque como solo los mete Dios en esta noche a estos para ejercitarlos y humillarlos y reformarles el apetito... y no para llevarlos a la vía del espíritu que es esta contemplación..., de aquí es, etc. (2).

Y lo cierto es que a todos llama Dios a la perfección, como se ha demostrado; luego si no a todos llama Dios a contemplación, ésta y aquélla se distinguen, una como medio y la otra como fin.

---

(1) *Llama de amor viva*, § VIII.
(2) *Noche escura del sentido*, c. 9.

¿Se podrá inferir de aquí que según el Santo hay quienes sin contemplación llegan a ser dotados de alta perfección?

Lo que puede asegurarse es que a éstos no se les negará la gracia poderosa que necesitan para la perfección propia de su estado. *Dios no es aceptador de personas*. Y por consiguiente, ya que no se las da para tan elevado fin la contemplación, sin ella le alcanzarán.

Falta saber qué lugar ocupa en los divinos designios esta especial Providencia que rige a tales personas. Continuemos en este punto con la posible brevedad.

§ IV

LA PROVIDENCIA EXTRAORDINARIA

Ante todo fijémonos en las palabras con que el Santo completa su pensamiento: «No a todos, escribe, los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu, lleva Dios a contemplación, ni aun a la amistad: el porqué, él se lo sabe» (1).

Estas palabras pueden tener dos interpretaciones: 1.ª que no a todos concede Dios gracias para muy alta perfección, aunque seriamente la deseen; 2.ª que no a todos aquellos a quienes Dios da gracias para alta perfección, los hace contemplativos, reservándose gracias ordinarias con que alcancen esta alta perfección, meditando, etc.

---

(1) Ibid.

¿Se halla esta segunda interpretación fuera del criterio de San Juan de la Cruz? No nos atreveríamos a afirmarlo; y en ese caso, cuanto dice de la necesidad de la contemplación para la vida perfecta, habría que incluirlo dentro de la Providencia ordinaria; así como por el contrario, vendríamos a parar en que, según él, pertenece a la Providencia extraordinaria el alcanzar alta perfección sin la Mística.

La 2.ª interpretación puede ser ésta: Dios no llama a todos para una alta perfección: ¿y porqué? El solo se lo sabe; pero de alcanzarla, nadie lo conseguirá sino por la contemplación.

En este supuesto nos saldrían al paso dos dificultades. La primera sería la general de la divina Predestinación, pero no propia exclusivamente de la Mística; la segunda dificultad de que la alta perfección no se alcance sino por la contemplación, ni siquiera dentro de la Providencia extraordinaria, nos parecería demasiado seria; pero la verdad es que las palabras del Santo no nos autorizan para juzgar que él así pensaba.

En cambio, lo que sí puede afirmarse, al estudiar lo que escribió en sus libros admitidos por todos como genuinos, es que, al menos según la Providencia ordinaria del Señor, a cuantos se disponen cooperando a las inspiraciones divinas en la purificación y desasimiento, se les infunden los dones necesarios para la contemplación que lleva a la vida unitiva propia de los perfectos.

Entonces es cuando se cumple prácticamente lo que con admirable unción escribió uno de los muchos varones eximios que ha tenido la Compañía de Jesús: «Amor perfecto es el que siente y prueba por experiencia lo

que siente y prueba el divino amado» (1). Aquel que se ejercita fiel y constantemente en el amor de Dios, es levantando poco a poco a un grado muy alto de oración y contemplación» (2).

De este modo se verifica lo que un crítico contemporáneo muy apreciable ha escrito acerca de la doctrina de San Juan de la Cruz: que la contemplación que considera como necesaria para la unión de las almas perfectas, no la toma el Santo como el fin, sino como el medio para subir a esa elevada cumbre de la santidad (3).

Tiempo es ya de que hagamos, después de la exposición anterior, un breve, y si pudiéramos, claro resumen del sistema pedagógico de nuestro Santo en orden a la perfección, sin dejarnos guiar más que de sus enseñanzas, ciertamente genuinas.

§ V

LA ESENCIA DE LA PERFECCIÓN, Y LOS MEDIOS QUE A ELLA CONDUCEN, SEGÚN SAN JUAN DE LA CRUZ

El libro clásico por excelencia donde encontraremos cuanto es menester a nuestro intento, es el segundo de la *Subida del monte Carmelo*. Sin salir, pues, de aquí aunque pudieran alegarse otros muchos pasajes de escritos del Santo, veremos confirmada la doctrina que se resume en los puntos siguientes:

---

(1) *Elevations a Dieu, ou Escole de l'amor divin,* par le T. R. P. V. Carafa, Gen. de la Compagnie de Jesus; ouvrage traduit en franç. per le P. M. Bouix, S. J., liv. III, elev. 25.

(2) Ibid. liv. IV, elev. 9.

(3) R. P. Poulain, *La Mystique de S. Jean de la Croix*, p. 49.

1.º La plenitud de la perfección que en esta vida se puede alcanzar, consiste en la unión con Dios.

2.º Esta unión no es sino conformidad con la voluntad divina; de tal suerte que a medida de la perfección de ésta, habrá de ser también perfecta la unión.

3.º Es cosa accidental el que esa unión vaya o no acompañada de la contemplación mística, la cual nunca pertenecerá a la categoría del fin de la perfección, sino que habrá de quedar reducida a la de puro medio que a dicha unión se ordene.

4.º Y tratando en especial de estos medios ordenados por la divina Providencia para alcanzar un fin tan alto, la meditación discursiva no conduce a él, sino muy remotamente, puesto que es la oración propia de los que empiezan la senda de la virtud; así como, por el contrario, la contemplación sobrenatural es la de los perfectos.

Tal es la síntesis del sistema de San Juan de la Cruz; y por lo que hace al caso presente basta que demostremos el punto tercero.

Ante todo he aquí cómo el gran Místico, después de proponerse declarar *qué cosa sea unión del alma con Dios* (1), contesta «que la disposición para esta unión... no es el entender del alma, ni gustar, ni sentir, ni imaginar *a lo natural* de Dios, ni otra cualquiera cosa; sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios; y cómo no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza; y cómo según la pureza será la ilustración y unión del alma con Dios en más o menos; aunque no

(1) *Subida del Monte*, l. II, cap. 4.º, ed. crít.

será perfecta (como digo) del todo, si del todo no está límpia y clara».

De aquí se sigue que la unión esencial de la vida perfecta no es inteligencia, ni gusto, ni sentimiento alguno, los cuales caracterizan a la contemplación; pues, según él, basta que el alma esté desnuda y purificada de todo afecto humano para que se diga con verdad que ha llegado a la unión.

Va el Santo después declarando cuán eficazmente influyen las tres virtudes teologales en procurar dicha desnudez y vacío (1); y por último, para que no se crea que el aspirante a la unión perfecta con Dios ha de arrancarse de todo lo terreno, mas no de lo espiritual propio de la alta contemplación y unión mística; añade estas gravísimas palabras (2): «Si pretende (el espiritual) tener algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así no cabrá ni podrá subir por esta senda angosta, y ansí querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos ni maneras, ni gustos, aunque esto en su manera sea necesario a los principiantes, sino en una sola cosa necesaria que es saberse negar de veras, según lo interior y exterior, dándose al padecer por Cristo y aniquilándose en todo. Porque ejercitándose en eso, todo esotro y más que ello se obra y se halla aquí. Y si en este ejercicio hay falta, que es el total y la raíz de las virtudes, todas esotras maneras es andar por las ramas y no aprovechar, aunque tengan tan altas consideraciones y comunicaciones como los ángeles».

(1) Ibid., cap. 5.
(2) Ibid., cap. 6.

No es posible formarse verdadero concepto de estas enseñanzas, sino leyendo todos estos capítulos del Santo.

Por fin enseña (1): «Cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será en la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste pues en recreaciones, ni gustos, ni sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, interior y exterior».

No cabe pues duda: para San Juan de la Cruz la contemplación principalmente mística será todo lo necesario que se puede decir en orden a la perfección, y harto lo enseña como nadie en todas sus obras, hasta el punto de que sería vulgaridad querer demostrarlo más aún; pero es preciso entender a la vez que la unión, esencia de la vida perfecta, no es la mística, sino cuando más medio que a ella conduce, puesto que sin la desnudez y abnegación completa del alma no se llegará al monte de la perfección, aunque se recibieran tan altas comunicaciones como las de los mismos ángeles.

Saquemos por última conclusión cuán conformes se hallan entre sí los dos Serafines del Carmelo, y la perfecta armonía que hay entre la gran Mística española y las Tradiciones de la Iglesia católica sobre la contemplación y la vida perfecta.

---

(1) *Subida del Monte*, cap. 6.

PARTE DÉCIMA

LOS AGENTES QUE INTERVIENEN E INFLUYEN EN LA CONTEMPLACIÓN

A tres podemos y debemos reducirlos, es a saber: Dios con su alta y amorosa Providencia y Predestinación; el hombre con su energía sometida muy especialmente al poder soberano de la divina gracia; y la causa instrumental, esto es, el director que secunda los triunfos de la Bondad inmensa de Jesucristo nuestro Señor en la santificación admirable de las almas perfectas.

De aquí la división que hacemos de esta parte de nuestro estudio.

SECCIÓN PRIMERA

LA PARTE DE DIOS DENTRO DEL DIVINO PLAN PARA ALCANZAR LA CONTEMPLACIÓN

Como conclusión de cuanto hemos visto en las partes precedentes, podemos sacar en limpio que la contemplación mística es elemento del plan divino para la santificación de las almas.

En torno de esta verdad central giran como secundarias y a manera de consecuencias otras muchas que, con el favor de Dios, vamos a exponer al presente.

Una de estas verdades sin duda es la que versa acerca de la influencia divina en la distribución de las gracias correspondientes dentro del plan adorable de la santificación de las almas.

CAPÍTULO PRIMERO

La predestinación a la vida mística

Para conocer en lo posible el divino plan acerca de la Mística, resignémonos a penetrar en este gran misterio de la Predestinación y de la gracia, en cuanto se ralacionan con nuestro asunto, aunque no sea más que para tener poderosos motivos de humillarnos, al palpar nuestra ignorancia.

Hay que partir del principio de que, cayendo bajo los decretos de la predestinación divina todos los medios de santificación, no debe quedar excluída de esta ley universal la gracia mística; por consiguiente, nadie llega a ser contemplativo sin estar predestinado eternamente para ello.

La dificultad está en conocer si Dios predestina a la contemplación sin tener en cuenta los méritos de cada uno o en vista de ellos. Felizmente la gran dificultad que tanto ha dividido los pareceres de los teólogos, aquí no se ofrece con aquellas proporciones tan graves, al menos en el supuesto de que no se dé mérito de justicia para la contemplación mística. La predestinación a esa gracia tiene que ser gratuita, aún teniendo en cuenta lo que sucede ordinariamente, es a saber: que el Señor no suele conceder los dones místicos, sino cuando la persona enriquecida con ellos ha trabajado cuanto estaba de su parte para remover obstáculos físicos y morales. Y si esto se verifica cuando Dios distribuye tales dones según el orden regular que ha establecido, más fácilmente se entenderá cuán gratuita ha de ser la gracia de la contemplación cuando el Señor la concede por Providencia extraordinaria a quien no remueve obstáculos, y así se infunde como auxiliar potente para ablandar y domar la voluntad rebelde, los malos instintos y el furor de las pasiones.

Resulta, pues, que la distribución de los dones místicos se verifica en el orden actual de la Providencia, según los diversos grados de misericordia con que el Señor pretende reducir a uno al buen camino.

A veces se conceden con tal eficacia que el alma no tenga más remedio que recibirlos, en mayor o menor

grado, contra su torcida inclinación. Este favor no suele concederse en tales condiciones sino muy raras veces: y no ciertamente para que el sujeto prosiga su camino de mayor o menor desorden; porque la experiencia constante enseña que de no obtenerse por tal procedimiento una gran generosidad en el desasimiento de las criaturas, tal vez muy pronto Dios hace vibrar el rayo de su justicia, exigiendo una gran sumisión de voluntad sin otros auxilios que las gracias ordinarias meramente suficientes, ya que antes no quiso rendirse al poderoso influjo de gracias enteramente extraordinarias.

Cuando el alma se rinde a los primeros rayos de la misericordia divina que la embisten bajo la forma soberana de la contemplación, apenas habrá conversión que presente más claros caracteres de milagrosa y más semejante a la de San Pablo, por ejemplo. Y para quien atentamente la considere, brilla entonces el relámpago de la voluntad eficacísima de Dios a la cual nadie puede resistir.

Así, pues (para compendiar lo que se acaba de exponer), si el Señor no concede los dones místicos más que a quien ha procurado prepararse a ello removiendo obstáculos, y prescindiendo de que obrando así se merezcan en mayor o en menor grado; las dificultades que en este caso se pueden suscitar contra la divina Predestinación no son tan grandes que no puedan reducirse a las ordinarias con que suelen tropezar los Escolásticos al pretender declarar la distribución de las gracias eficaces y en alto grado copiosas.

Mas, en cambio, cuando el Señor da la contemplación sin que el sujeto haya removido de su parte los obstáculos que a ella se oponen, entonces este acto de

misericordia divina puede compararse a la infusión de la *gracia preveniente* que distribuye sin contar para nada con nosotros, y sí sólo por su mera liberalidad como dueño absoluto que es de sus bondades... Verdad es que aun entonces no saldrá a luz propiamente el acto de contemplación sin que consiguientemente a la infusión de aquella gracia coopere el que la ha recibido dando su formal consentimiento; porque es de notar la diferencia que también por esta parte existe entre la luz de las gracias proféticas y la de contemplación: que aquéllas no exigen libertad de parte del sujeto para recibirlas, a diferencia de la contemplación que como es acto de fe y caridad, requiere consentimiento del libre albedrío.

Por el contrario, cuando según el orden regular la concesión de los dones para la contemplación se verifica previa la remoción de los óbices, entonces se compara a la gracia, no tanto preveniente como cooperante; y aunque supongamos que ni entonces el sujeto merece tampoco un don tan excelente, pero hizo lo que estaba de su parte para llevar el peso de la obra y cooperar al triunfo de Dios sobre las pasiones, y para la ejecución de los divinos designios en los secretos de la predestinación.

CAPÍTULO II

Relaciones entre la predestinación y las cualidades naturales del contemplativo

En absoluto Dios puede triunfar en el orden de la gracia por varios modos y procedimientos de todas las resistencias de la naturaleza. Por lo mismo, así como puede hacer a uno, absolutamente hablando, eminentemente perfecto con gracias puramente ordinarias, así también puede llamar para la contemplación a otro, que semejante a la mariposa inquieta y tornadiza, no esté naturalmente fijo en un objeto ni un segundo, o que necesite con su ardiente actividad abarcar a la vez la variedad más completa de asuntos.

Pero hay que confesarlo: esto, con ser posible, parece que no cabe dentro del orden regular de la Providencia que enlaza admirablemente en su unidad la naturaleza con la gracia, y lo dispone todo, aun los más distantes extremos, con una suavidad que avasalla las rebeldías y asperezas de la libertad y de la ineptitud de las criaturas.

Conforme a esto, no se puede negar que en el hombre se descubren cualidades, rasgos y tendencias natu-

rales que ora favorecen, ora contrarían a la acción divina de la contemplación. «Un espíritu de complexión amorosa y pacífica no puede negarse que es de suyo más apto para la elevación y la pasividad de la Mística que otro de poca penetración, y de humor turbulento, inquieto y duro» (1).

Por consiguiente de ley ordinaria, la divina Providencia, que suele acomodar su gracia a la naturaleza, cuando predestina a uno para la contemplación, por lo general le previene con aquellos requisitos y cualidades que hacen fácil y casi espontáneo su ejercicio.

Esta es, y no puede ir más allá, la relación que media entre las disposiciones naturales y la contemplación ordinaria o extraordinaria.

No se crea, sin embargo, que dichas disposiciones al parecer más favorables al ejercicio de la contemplación, son ya de suyo señal inequívoca del divino llamamiento; porque, así como puede ser llamado a la contemplación aquel cuyo natural parezca más contrario a ella, no de otro modo puede ser dejado en su meditación u oración vocal el que parecía no poder orar sino contemplando.

¡Alta lección para unos, a fin de que no desmayen de ser contemplativos los de natural inquieto y turbulento, con tal que por otra parte brillen señales de verdadera vocación! (2); y para otros de humildad, a fin de que no presuman serlo por ser apacibles y de suave complexión, cuando no resplandece la estrella del divino llamamiento a la vida íntima y contemplativa.

---

(1) Ribet, *La Mystique divine*, I part., chap. V, § 1.

(2) Esta observación vale principalmente para los que atraídos a la vida contemplativa en algún Instituto religioso, sienten las rebeldías de la naturaleza para la vida íntima con Dios. (Véase sobre esto a Dion. Cartujano, *de Contemplatione*, I, art. 23).

CAPÍTULO III

La predestinación y el llamamiento a la vida contemplativa

No pocos escritores acerca de este asunto se figuran haberle bastantemente declarado con afirmar que *sin vocación divina* nadie puede entrar en contemplación. Por nuestra parte creemos que esta verdad necesita que se la aclare, para entenderla debidamente.

Por de pronto, siempre que Dios exige de uno que practique cierta obra o emprenda tal modo de vida; si a la vez que así se lo intima le excita con su gracia preveniente, bien puede asegurarse que le llama. Tal es la vocación en general, y aun podremos añadir que Dios llama a una cosa, cuando manifiesta su voluntad por la promulgación de una ley, como sucede con la fe.

Así, pues, decir que uno para contemplar en la oración necesita que Dios le llame a ello, es lo mismo que si se dijera: nadie puede contemplar sin que Dios le intime su voluntad de que contemple.

Esto es claro, por dos razones: la primera, porque si suponemos que Dios no quiere eso de uno, el practicarlo sería ir contra lo que Dios dispone; segunda, por-

que trabajaría en vano, pues que nadie contempla sin la ayuda de Dios que no la concedería contra su voluntad, sometiéndose al capricho de su criatura.

Ahora bien, ¿ha intimado Dios a todos los cristianos, o por lo menos a los que profesen un estado de perfección, ya eclesiástico, ya religioso, que por el mero hecho de pertenecer a él se deba contemplar? O lo que es lo mismo, ¿es voluntad divina que todos los cristianos, o por lo menos los eclesiásticos y los religiosos sean contemplativos? De ningún modo.

Por consiguiente puede afirmarse que en absoluto nadie debe aspirar a la contemplación mientras no conste que Dios se lo intima de un modo especial, con alguna señal determinada.

Contra esta doctrina pudiera oponerse algún reparo que no quiero disimular, entre otras razones para que se vea el enlace de este punto de la vocación a la vida contemplativa con la doctrina que antes se ha expuesto acerca de si es o no necesaria la contemplación mística para llegar a ser perfectos. Y a la vez veremos cómo el misterio de la Predestinación se nos presenta envuelto entre augustas sombras, al pretender aclarar estas cuestiones.

No puede negarse, según se ha dicho ya varias veces, que Dios llama a todos a la perfección: *estote perfecti, «sed perfectos»*, nos intima el Señor a todos. Si pues la contemplación mística es de algún modo necesaria para la perfección, resulta que esta misma contemplación la concederá a todos el mismo Señor, que nunca manda cosas imposibles, y que a todos provee sobreabundantemente.

Contestemos a este reparo: tres modos distintos de

pensar pueden seguirse acerca de lo que se ha dicho antes. El primero es que la contemplación mística es absolutamente necesaria para la perfección de cualquiera estado. Esto es falso, como se probó a su tiempo.

El segundo afirma que fácilmente se alcanza esa misma perfección con gracias ordinarias y con la meditación. El lector apreciará en las páginas anteriores qué hay de verdad sobre esto.

¿Podremos ahora afirmar, al menos con gran probabilidad, que la contemplación mística es medio moralmente necesario para ser perfectos, siquiera en las circunstancias difíciles de la vida espiritual?

Conforme a este sentir, queda sin embargo todavía por resolver si para cada uno en particular Dios ha predestinado medios puramente ordinarios con que se haga perfecto dentro de las vías de su Providencia extraordinaria (pues que cosa extraordinaria será, supuesta la doctrina precedente, alcanzar la perfección por medios ordinarios); o si le reserva medios extraordinarios como es la contemplación mística, dentro de las vías ordinarias de su Providencia, para que llegue a ser perfecto.

Ahora bien, mientras no se conozca por cuál de esos dos caminos quiere Dios conducir a uno a la perfección, no podrá tomar su rumbo; luego necesita vocación manifestada por señales convenientes.

Supongamos más: que uno supiera que Dios le llama a la contemplación mística para ser perfecto. Como la contemplación, especialmente la mística, no se verifica actualmente, según el orden regular, sino cuando se han removido obstáculos, síguese que aun esta persona de que hablamos necesitaría especial signo de vocación

divina para ponerse actualmente a contemplar, pues que sin éstos sería presunción creer que se halla con las disposiciones convenientes próximas.

Conclusión de todo lo dicho es que nadie puede ponerse a contemplar, sobre todo místicamente, sin *vocación especial* de Dios.

Ahora, pues, en lo natural, no puede haber señal clara de que uno es llamado a la contemplación.

De aquí es que si alguna señal característica hay de vocación cierta, esa tiene que ser sobrenatural.

Los doctores místicos ortodoxos están unánimes en sostener que nadie sin esta señal puede apartarse de la oración mental ordinaria, ni mucho menos hacer esfuerzos por entrar en el ejercicio de la contemplación. La razón es patente.

Basta que la contemplación mística exceda los límites de la gracia ordinaria, para que nadie pueda tomar parte en este divino festín si no sabe que le han llamado para que entre. Por consiguiente, decir que sin dichas señales extraordinarias puede uno permitirse hacer esfuerzos positivos para franquearse la entrada, es como afirmar implícitamente que la misma contemplación mística es absolutamente necesaria para que esta persona determinada alcance la perfección que Dios le pide.

Queda, pues, en todo su vigor, aun presentada la cuestión bajo su más difícil aspecto, la doctrina de que nadie, ni los que empiezan ni los que van aprovechando, ni los mismos perfectos, se pueden considerar llamados a la contemplación mística, sin algunos signos sobrenaturales.

Cuáles sean éstos se expondrá en el capítulo que sigue.

CAPÍTULO IV

Las verdaderas señales de que uno es llamado a la contemplación mística

Tan cierta es la doctrina del capítulo anterior, que aun dado que uno recibiera revelación privada y por otra parte con todos los caracteres posibles de certidumbre de que el Señor le llamaba a la más alta contemplación; todavía entonces debería seguir meditando mientras pudiere.

La razón nos saca de toda duda. Jamás la meditación mientras pueda hacerse, impide los designios que Dios tenga sobre uno de hacerle contemplativo.

Bien se echa de ver que entonces sería prudente no tomar puntos largos y complejos que abrumaran las potencias con discursos prolijos y enmarañados. Que si esto, a decir verdad han de evitarlo todos, pero mucho más y en alto grado han de evitarlo quienes de cierto sean llamados como se supone a la contemplación.

Pero la meditación hecha discretamente lejos de oponerse a la contemplación, allana el camino para ella.

Por lo que toca a la contemplación ordinaria, no puede negarse porque es el camino que a ella conduce,

como el viajar es medio para llegar al término. Y hasta puede suceder que uno, por dejar antes de tiempo de meditar, aunque estuviera llamado a la contemplación, se quede sin gozarla en castigo de haberla querido tener antes de tiempo: como sucede con aquella fruta que por cortarla en agraz, ni siquiera llega a ser mediana, cuando de haberla dejado sazonar hubiera sido muy rica y excelente.

Y no vaya a pensarse que éstas son reglas demasiado rígidas para el ejercicio de la oración. Si bien se considera son reglas universales que rigen en toda la naturaleza. Hágase que el águila caudalosa sostenga sus alas fijas en el espacio luego desde el principio de su raudo vuelo sin hacer ningún ruído con ellas; y se verá cómo lejos de cernerse en la alta atmósfera con la majestad que suele admirar a los espectadores cuando hiende los aires sin aletear después de haberse preparado con el movimiento; cae a tierra como en castigo de su prematuro reposo.

Cada cosa tiene sus tiempos adecuados. Primero es el movimiento; luego viene la calma. Primero es la acción; después, si Dios lo quiere, la contemplación. Antes Jacob celebra sus contratos con Lía y por fin con Raquel, espejo de la contemplación, según el lenguaje unánime de los Santos Padres. En cuanto a la extraordinaria o mística, la razón es más poderosa. ¿Quién si es cuerdo presume entrar en ese cielo si Dios no le arrastra y obliga, arrancándole su natural modo de obrar para darle un modo de entender y de amar, todo sobrenatural y divino?

Y mientras llegue esa hora feliz, ¿va el alma a permanecer ociosa? Entrar no puede si no la llevan; ¿qué

hacer entretanto, aunque sepa que la destinan para tan excelente morada, si no trabaja lo que puede según el orden natural? No poner el alma lo que está de su parte, sería como la inercia de una doncellita humilde que requerida por el rey para esposa, mientras llega el día de los desposorios nada hiciese por desbastarse, a título de que cuanto ella pudiera no sería bastante disposición para tan alto rango.

Resulta, pues, en definitiva, que la única señal cierta y segura de que se debe dejar la meditación, es cuando se hace más o menos imposible. Y aun sobre esto no debemos disimular las dificultades prácticas que fácilmente ocurren.

Aquí ya prescindimos de que se sepa por otras vías que Dios quiere llevar a uno a la contemplación; porque en este supuesto bastaría que no se pudiera meditar para tener como moralmente cierto que había llegado ya el momento de pasar legítimamente a la oración contemplativa.

Fuera de esto, ¿bastará que a uno le sea imposible o notablemente difícil la meditación que antes hacía por ventura con suma facilidad o tal vez con fruición, para que se diga por eso que ya es llamado a contemplar? En verdad que algo demuestra eso, pero no lo es todo; porque esa imposibilidad o dificultad puede nacer de causa natural como indisposición física, y hasta de estorbos que ponga el demonio, ya que no también de la propia negligencia.

Ni tampoco basta que el sujeto ningún deseo tenga de aplicar la imaginación a objetos particulares; porque si bien esta señal unida a la precedente puede abrir camino para que se descubra la divina voluntad en favor

de la contemplación (pues lo ordinario es que cuando los objetos exteriores y mundanos no muevan el corazón, lo cautiven las cosas celestiales); pero bien pudiera suceder que ni unos ni otros atraigan, a causa de cierto humor o melancolía que suspendiera totalmente la operación de los sentidos, dejándolos en un estado de sopor e inacción nacida de alguna causa mórbida.

Por consiguiente, la única señal infalible de que Dios llama a la contemplación es que el sujeto preste, con suavidad y con espontánea tendencia a concentrarse, cierta atención amorosa al Señor con mayor o menor tranquilidad interna, sin poder meditar objetos particulares, ni mucho menos fijar la atención en cosas perecederas del mundo.

Tal es en resumen la doctrina del gran místico San Juan de la Cruz (1), y que por su autoridad han abrazado los maestros de espíritu en punto tan capital.

Así, pues, la ligadura de las potencias que no es en rigor la esencia de la contemplación verdadera de ninguna especie, no pasa de ser como el heraldo de la misma contemplación.

No faltan quienes a las señales clásicas del gran místico carmelita agregan la de que el alma haya antes arrostrado las pruebas interiores y exteriores proporcionadas al grado de contemplación que se reciba.

Esta señal en absoluto no puede considerarse necesaria, porque con tal que precedan las ya expuestas, bastan para la resolución de las dificultades prácticas que se presenten. Lo contrario sería atar las manos a Dios que es libre en la distribución de sus dones; si

(1) *Subida del monte Carmelo*, l. II, c., 11 y sigs., ed., crít.

bien no se puede menos de confesar que no suele conceder la contemplación sin que precedan las pruebas adecuadas a la infusión de las gracias que sean principio de ella.

Verdad es, también, que por lo tocante a la contemplación ordinaria las pruebas dispositivas previas fácilmente escapan a la observación del director y del mismo contemplativo; y así es dable confundirlas con las tribulaciones ordinarias que todos tenemos que arrostrar seamos o no llamados a la vida contemplativa.

Hagamos ahora, para más seguridad en punto tan importante, un breve resumen de estas señales que dan a conocer la vocación divina.

Por regla general y para toda clase de personas, puede asegurarse que uno es llamado a la contemplación, cuando siente en su alma como una certeza inalterable, fija y profunda de que se le concederá esa gracia si la pide como debe y no resiste a ella con sus infidelidades.

Al fin es Dios quien pone entonces esa seguridad en el alma, y a Dios hay que creerle, bien que, para evitar ilusiones, sea muy conveniente la dirección espiritual.

Fuera de esta señal especialísima que pocas veces se presenta con caracteres decisivos, no hay más recurso que acudir a las que San Juan de la Cruz presenta, y que ya se han indicado oportunamente, las cuales dan mucha luz para entender cuándo debe uno pasar de la meditación a la contemplación, es a saber: el no poder meditar, no inclinarse a deseo alguno de entender o discurrir sobre cosas sensibles, y sentir gran tendencia a la soledad para vacar amorosamente a Dios sin consi-

deración alguna particular (1). La primera señal, como enseña el mismo Santo, no basta de suyo porque puede nacer de flojedad; la segunda tampoco, porque pudiera influir en ella la melancolía; la tercera es decisiva y es ya un comienzo de contemplación.

Estas señales que tan perfectamente sirven para conocer la vocación a la contemplación extraordinaria, valen también proporcionalmente para discernir el llamamiento a la ordinaria; y son caracteres tanto más distintos e inequívocos cuanto al aparecer y brillar como estrella en la noche del sentido o del espíritu, el alma es introducida ya sea en el recogimiento no procurado, ya también en la contemplación imperfecta o sea parcial de algunas potencias solamente.

Estas señales bien se ve que no son tan claras como en la práctica podrán a veces desearse; pero hay que reconocer que hasta ahora nadie las ha dado mejores ni tan precisas. Y aun puede añadirse que asunto tan alto y tan complejo a la vez como es el presente, no admite de ordinario más precisión y claridad.

Después viene la discreción y la prudencia que en cada caso interpretarán y aplicarán dichas reglas. Lo difícil será que la prudencia entonces no se deje llevar sistemáticamente de prejuicios añejos y no fundados más que en la rutina y tendencias propias de un criterio exagerado y exclusivista en favor ya de la contemplación, ya de la oración discursiva.

Los que apenas reconozcan en la práctica otra oración que la mística en orden a la virtud perfecta, pueden tener el peligro de que, no bien aparezca ante

(1) *Subida del Monte*, lug. cit.

ellos cierto vislumbre de señal para dejar la meditación, se muestren impacientes para aconsejar a su dirigido que ya llegó el momento de entrar a velas desplegadas en el mar de la contemplación.

En cambio los que todo lo quieran arreglar con la meditación discursiva, capaces serán de criticar y censurar al mismo San Juan de la Cruz, porque a su entender el gran maestro favorece, no en verdad a sabiendas, pero sí contra su mismo querer, al error de los quietistas.

Con toda reflexión y advertencia se estampa la afirmación precedente; y hasta pudieran alegarse algunos trabajos que se escribieron tan pronto como se dió a conocer la doctrina del gran místico: trabajos que de seguro hubieran visto la luz pública, si la autoridad inapelable de la santa Sede no le hubiera elevado al honor de los altares, y declarado ser celestial su doctrina.

Por lo demás, que Dios quiere para la contemplación al que no bien da los primeros pasos en su conversión o entrega total al divino servicio, cuando ya le engolfa en el piélago de la unión mística, como a San Pablo, al penitente de la cueva de Manresa, etc. etc.; parece tan indudable que no hay porqué nos detengamos en declararlo. Cuando la niña Teresa en sus tiernos años recibía, como ella, dice oración de unión, se la intimaba sin duda el divino designio que el cielo tenía sobre ella.

Acaso después sobrevenga la borrasca que impida la obra de Dios, y el obstáculo a la infusión de las gracias místicas; pero es de creer que llegue el día en que se desborde el divino mar donde se anegue para siempre la infidelidad de la criatura.

Yo no sé en verdad hasta qué punto los que son admitidos en las primeras moradas de la contemplación mística, pueden tener como cierta seguridad de que irán delante por ese camino si ellos no resisten con sus infidelidades.

Santa Teresa por lo menos imprime con sus palabras de fuego generoso aliento, y a la vez hace vibrar pavorosas amenazas: «Es, dice, esta oración (la de quietud) una centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo... Pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido, y si no la matan por su culpa, esta es la que comienza a encender el gran fuego... del grandísimo amor de Dios, que hace su Majestad tengan las almas perfetas. Es esta centella una señal o prenda que da Dios a esta alma, de que la escoge ya para grandes cosas, si ella se apareja para recibirlas: es gran don mucho más de lo que podré decir. Esme gran lástima, porque como digo conozco muchas almas que llegan aquí, y que pasen de aquí, como han de pasar, son tan pocas, que se me hace vergüenza decirlo... Que miren no escondan el talento, pues que parece las quiere Dios escoger para provecho de otras muchas, en especial en estos tiempos, que son menester amigos fuertes de Dios» (1).

No se olvide que así desahogaba su pecho la gran Santa española en el siglo XVI. ¿Qué diría hoy? Lo único que podría hacer sería..., no escribir eso, porque *vivimos en el mejor de los mundos:* no podría hacer más que morirse de pena y de vergüenza. Pero aparte

(1) *Vida*, cap. XV; ed. autograf.

de esta digresión, que no juzgo inútil, la Santa atribuye gran excelencia a la oración de quietud, principalmente porque la considera como señal de que Dios quiere conceder otras mayores gracias en el mismo orden místico.

De donde parece inferirse que por lo general no suele contentarse Dios con darla sola.

SECCIÓN SEGUNDA

LA PARTE DEL HOMBRE

CAPÍTULO PRIMERO

Precedentes de la contemplación

Nunca se repetirá bastante la doctrina verdadera de que la contemplación, por alta que sea, jamás es meramente pasiva en cuanto que excluya la cooperación muy activa del hombre. Los que de otro modo juzgan la contemplación, están de seguro fuera del camino de la verdad y se exponen a despeñarse en consecuencias prácticas muy peligrosas.

A evitarlas tiende el presente capítulo, en el cual se expondrá la cooperación del hombre a la oración contemplativa, por lo que toca tanto al período que le precede como a aquel durante la cual se verifica la misma contemplación.

Artículo I

¿Qué es aspirar a la contemplación? ¿Es lícito?

Se puede aspirar sólo con el deseo, y también con la obra. Por lo que toca a ésta, la aspiración puede y

debe también subdividirse en varias clases, es decir: ya negativa, ya positivamente, según que se pretenda tan sólo quitar los obstáculos que se oponen a la contemplación o pasando más adelante en cuanto uno pretenda por sus industrias introducirse próxima y formalmente en ese ejercicio.

Ahora bien; cuando la cuestión se limita puramente al deseo, todavía cabe distinguir entre los que puedan aspirar a ser contemplativos sin obligación alguna, y entre los que no sólo pueden sino que además estén acaso obligados a ello, cualesquiera que sean por lo demás los divinos designios, en lo que toca a la distribución de una gracia como la contemplación.

En cuanto a los primeros, justo es decirlo: todos pueden, absolutamente hablando, aspirar con el deseo a contemplar.

Varios de los autores que tratan de este punto, no hacen distinción alguna al afirmar esa doctrina; pero los más graves doctores distinguen, por lo menos entre lo sustancial de la contemplación y entre ciertos efectos exteriores sorprendentes, que son como la exuberancia de la misma contemplación que se desborda visiblemente y se traduce en señales portentosas que asombran a los espectadores.

Según esto, la doctrina común y segura es que todos pueden desear la contemplación que interiormente se obra en el alma y no traspasa los límites de la fe sino que la aumenta, y es a la vez el ejercicio más puro de la caridad ardiente.

Verdad es que el esperar que estos deseos lleguen a quedar satisfechos sin que antes el sujeto por su parte haga lo que puede para remover los obstáculos

que impiden a la gracia su acción libre y desembarazada, no dejará de ser loca soberbia y presunción, puesto que sin este requisito tal deseo eficaz equivaldría a pretender que Dios distribuyera sus dones, y dones tan excelentes contra el orden general de su Providencia.

Artículo II

¿Quiénes están obligados a desear la contemplación?

Otro punto es el que ahora se plantea, muy distinto del precedente. Y para resolverle con acierto tampoco se puede prescindir de la diferencia que existe entre lo sustancial de la contemplación y sus efectos exteriores y prodigiosos.

Pues dejando a salvo esta distinción, no parece que haya dificultad en afirmar que todos aquellos que deben aspirar a la vida perfecta deben también aspirar a la contemplación deseándola; si bien para que el deseo sea eficaz, se necesita que el aspirante ponga de suyo la cooperación negativa.

Esta doctrina, lejos de ser peligrosa va en todo conforme al plan general de la Providencia; según el cual, como se ha probado en otra parte, la contemplación por su naturaleza es medio para la santificación propia de los perfectos.

Ni vale decir en contra que, aun supuesta esa doctrina, todavía no es cierto que Dios, a los que eficazmente desean ser perfectos les conceda la contemplación, y que por lo mismo no hay razón para que esos mismos puedan contar de cierto con ella.

No vale, repito, decir esto, porque todo ese deseo que juzgamos obligatorio en los que deben aspirar a la perfección, tiene que ser condicional, esto es, en el supuesto de que Dios decrete dar la contemplación en ese caso particular.

Y así es cómo la aspiración está en armonía de una parte con el plan general, y de otra con el designio particular que Dios puede tener entonces para con aquel sujeto determinado.

No menos habría que afirmar, y con más motivo, que tiene el deber de aspirar a la contemplación el que supiera por ciertas señales que Dios le tiene en sus designios predestinado a ella. Sólo que entonces el deseo no debería ser condicional, y la obligación de remover obstáculos tendría que ser más apremiante, como fundada en la intimación cierta de la voluntad divina.

Conforme a la doctrina expuesta, tratemos de estudiar más detenidamente, fundados en esos mismos principios, este asunto.

CAPÍTULO II

Las aspiraciones a la contemplación comparadas con el plan divino y criterio para conocer su legitimidad

Una de las cosas que nos ayudarán más a conocer el plan de Dios acerca de la Mística, ha de ser el considerar si podemos o debemos aspirar a ella.

Y esto es importantísimo, sobre todo después de haber visto cuánto ayuda a conseguir la perfección; no sea que el cristiano de una parte se engañe víctima de soberbia, o de otra, cobarde y pusilánime, rutinario y esclavo de humanos respetos, que también en eso puede haberlos, siendo llamado a contemplar, permanezca en grado inferior expuesto a quedarse sin lo uno y sin lo otro.

Nada más fácil a primera vista, para resolver este punto, que echar por lo que se cree el camino de la humildad, y seguir cada uno tranquilo en su vida espiritual sencilla y llana. Pero no tendré yo, salvo mejor parecer, por verdadera esta seguridad, si no va conforme con el plan divino de la santificación, según que pueda apreciarse en cada uno.

Artículo I

El estado de la cuestión.—P. Suárez.—Santa Teresa

Ante todo, para evitar dificultades, es preciso declarar en qué sentido se puede entender que uno aspire a la contemplación.

Pudiera ser que alguno se forjara la ilusión de que con sus esfuerzos logrará fijar el pensamiento y detener en un solo punto la mirada, y que ya con eso es verdadero contemplativo. Si tal sucediera la contemplación mística se alcanzaría con la propia actividad física, como se adquiere el hábito natural de tocar un instrumento músico. Eso es imposible, según está patente para quien considere que la Mística hasta en su acto ínfimo se levanta esencialmente sobre toda industria y actividad natural.

Así se expresa terminantemente el eximio P. Suárez, que dice: «Este modo de devoción y de contemplación (mística) no puede traer origen propio y, digámoslo así, físico, de la operación del mismo hombre» (1). Y aun añade que «el procurarlo sería vanidad y soberbia, y expuesto a ilusiones». «Es lo que sucede cuando uno tiene mala voz, que por mucho que se esfuerce a cantar, no se le hace buena» (2), como dice con su acostumbrada claridad y gracia inimitable Santa Teresa acerca de este mismo punto.

Puede haber además una disposición llamada posi-

---

(1) *De Religione*, lib. II, c. 14, n. 5.
(2) *Vida*, cap. 22.

tiva, la cual consiste en poner ciertos actos propios, en pos de los cuales ha de venir necesariamente la forma que se pretende alcanzar, aunque no lo consiga sino con la intervención de otro agente, que se vea por necesidad forzado a concurrir como sucede en muchos efectos naturales, o que al menos haya éste prometido verificarlo con potencia para ello, tal cual se verifica en el pecador cuando recobra la gracia.

Es cierto que, si se considera la naturaleza de la gracia santificante, tan imposible le es al hombre con solas sus fuerzas naturales disponerse a recobrarla, como le es imposible alcanzar la Mística; pero, supuesta la voluntad divina, el hombre cuenta con los auxilios necesarios para disponerse positivamente a recobrarla, haciendo actos de fe, de penitencia y otras; al contrario de lo que sucede en la Mística, a la cual de ningún modo puede con acto alguno positivamente disponerse.

Hay, por último, otra disposición llamada puramente negativa, y es cuando se remueven los obstáculos que cierran el paso a una gracia cualquiera.

Esta es la única disposición sobre la cual puede haber dificultad para aspirar a la contemplación mística, ordenándola precisamente a este fin.

No se olvide que la dificultad propuesta versa sólo acerca de la contemplación mística; mas de ningún modo se admite la licitud de aspirar a recibir visiones, revelaciones o cualesquiera gracias *gratis dadas,* fuera del caso excepcional y extraordinario de la moción milagrosa del espíritu de Dios, como se refiere en las biografías de algunos santos.

Al declarar este punto por lo general los tratadistas exceptúan también los éxtasis y raptos. ¡Rutina! En és-

tas divinas comunicaciones hay que distinguir como es sabido lo sustancial que se oculta en lo íntimo del alma y lo accidental que es lo exterior, que se revela en el cuerpo. Bien está, y así lo desean los verdaderos extáticos, que el amor en que arde entonces el alma no aparezca exteriormente, y en eso nadie sale ganando más que ellos. Pero lo sustancial de esos actos ¿qué es sino unión mística elevada a cierto grado, y en qué se distingue mas que en eso de lo que Santa Teresa llama simple unión? Son por lo demás dos cosas que pueden muy bien separarse. Justo es que no las confundamos.

Artículo II

Un criterio parcial

Este punto generalmente no le resuelven algunos autores si no es atendiendo a la bondad intrínseca de la contemplación, y a los peligros que puede llevar consigo ya la posesión de esa gracia, ya la aspiración a ella solamente, o ambas cosas a la vez.

Adoptando únicamente este criterio para conocer si uno puede aspirar o no a la vida mística, confieso que es grande mi extrañeza de que los doctores no se hayan inclinado unánimes a afirmarlo, bien que con las cautelas convenientes para declinar peligros.

Por una parte los Santos Padres, los místicos y aun los escolásticos ensalzan la Mística hasta los cielos como el medio más poderoso para la santidad; y por otra el peligro de la vanidad y soberbia queda conjurado con la humildad profundísima que la contemplación, de ser

verdadera, trae consigo necesariamente al místico, en más alto grado que prolijas meditaciones hechas con el mayor estudio y diligencia, como enseña la naturaleza de esta misma luz y lo atestigua la experiencia de los Santos.

Y es de notar cómo los mismos que tan prudentes y discretos se presentan para aconsejar que nadie se atreva a pedir el don de la contemplación, por el contrario se muestran en gran manera complacientes en consentir que se pidan bienes temporales de salud, talento, ciencia, riqueza y otras muchas cosas que traen consigo innumerables peligros para la vida eterna sin el contrapeso de la virtud. ¿Porqué así? En verdad que no lo entiendo sino teniendo en cuenta añejas preocupaciones, preocupaciones que es preciso desaparezcan para siempre.

Artículo III

El verdadero criterio

A decir verdad, no debe ser ese el criterio único conforme al cual se resuelva esta cuestión. Aunque una gracia sea excelentísima para alcanzar la vida perfecta, ¿a qué pedirla uno si no está destinado a recibirla? ¿Pues qué? ¿No es cierto que hay favores divinos que no a todos son extensivos?

Si queremos pues acertar en discernir si una persona determinada puede o no aspirar a la contemplación, comparemos esa tendencia con el plan divino.

Ahora bien, el plan general de Dios acerca de la Mística considerada como medio de santificación, si no

me engaño, consta ya con alguna claridad según se ha expuesto anteriormente, y puede compendiarse así: Dios por la ley ordinaria la concede a los que predestina para la alta perfección, y por ley ordinaria la niega a los demás; por ley extraordinaria puede concederla y a veces la concede a los que no son llamados a tan alta esfera de perfección, y por ley extraordinaria la niega a veces a los muy perfectos.

La cuestión, pues, en el supuesto anterior quedaría en gran parte, aunque no totalmente, resuelta, sabiendo que unos estuvieran, y otros no, destinados por Dios a la vida perfecta que a duras penas se consigue sin la Mística; o al menos perteneciendo a un estado de tal perfección, que exigiera ordinariamente de suyo tan poderoso medio.

Digo que totalmente no desaparecerían, ni entonces siquiera, todas las dificultades, porque como sería temerario admitir que todos en ese estado fueran llamados a tan alta perfección, siempre sobrevendrían grandes dificultades que resolver en la práctica; las cuales serían mayores aún considerando que muy bien podría uno ser llamado a dicha perfección y sin embargo no estar próximamente dispuesto a recibir la Mística.

Aparte de esto son muy de notar ciertas palabras en que Santa Teresa manifiesta a sus hijas una como seguridad de que alcanzarán la contemplación si perseveran en quitar los obstáculos a esa divina merced.

Escuchemos a la Santa, porque cosas como las que ella escribió difícilmente podría atreverse a decirlas cualquier escritor privado: «Enviad, Señor mio, del cielo luz, para que yo pueda dar alguna a estas vuestras siervas, pues sois servido de que gocen algunas dellas

tan ordinariamente destos gozos (de la unión mística)... Y aunque dije algunas bien pocas hay que no entren en esta morada (la 5.ª) que ahora diré... Son las más las que entran en ellas. En algunas cosas de las que ahora diré..., bien creo que son pocas... Aunque todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen, somos llamadas a la oración y contemplación..., pocas nos disponemos para que nos la descubra (esta preciosa margarita de la Mística) el Señor... Por eso hermanas mías, alto a pedir al Señor, que pues en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra, que nos dé su favor (para que no quede por nuestra culpa), y nos muestre el camino, y dé fuerzas en el alma para cabar hasta hallar este tesoro escondido. Pues es verdad que le hay en nosotras mesmas» (1).

Santa Teresa, no hay que olvidarlo, mientras dilucida estos puntos los más difíciles del espíritu, no queda de tal modo abrumada bajo el peso de esos misterios, que no le quede en el acto alma grande para reflexionar y ver el efecto que sus consejos producen en sus hijas.

Es la madre que después de amonestar a la familia en general según la doctrina cristiana, va después a cada hijo aplicándola en particular, y mezclando ya más dosis de suavidad y aliento a los dóciles y tímidos, ya severidad y fortaleza con los fuertes y rebeldes, para que todos queden curados de sus dolencias, y lo que es de notar, sin que jamás en adelante la dulzura pueda favorecer a la tibieza ni el rigor confunda a la pusilanimidad. ¿Qué había de hacer la Santa después de encarecer la excelencia de la contemplación, más que, refle-

(1) *Moradas 5.as*, cap. 1.º

xionando que no todas habían de ser contemplativas, consolarlas a estas pobres en su camino humilde, con las ventajas de la oración sencilla y la vida activa? (1). Y para que esto no amengüe en nada su fervor, como prudente grita: «No digo yo que quede por nosotras (el no ser contemplativas), sino que lo probeis todo porque no está esto en vuestro escoger sino en el del Señor... Estad seguras que haciendo lo que es en nosotras, y aparejándoos para contemplación con la perfección que queda dicha, que si él no os la da (y a lo que creo no dejará de dar si es de veras el desasimiento y humildad), que os tiene guardado este regalo para dároslo junto en el cielo» (2).

En estos y otros semejantes documentos alguno puede ser que sospeche contradicción; mas, como ya se ha dicho arriba, si bien se considera, la Santa es el ángel dado por Dios para iluminar a todos, que no a sus hijas solamente; y es lo cierto que para dar luz a cuantos lo necesiten es difícil hacerlo sin la variedad que abarque los mil accidentes que sobrevengan.

Y no menos habrá de notarse, cómo la Santa, entonces mismo cuando consuela a las no contemplativas, tan difícil juzga el que Dios niegue la contemplación; después de haberse preparado para recibirla, que sólo a duras penas parece concederlo y como una verdadera excepción.

La verdad es que para empaparse en esta doctrina, es preciso leer gran parte, por lo menos, de los libros de su *Vida,* del *Camino de perfección* y de las *Mo-*

(1) *Camino de perfec.*, cap. XVII.
(2) Ibid.

radas, en los cuales se traza el camino por donde se alcanza la contemplación que es medio tan precioso para la santidad, y a la vez consuela a quien por ventura Dios por justos juicios se la negare.

Artículo IV

Necesidad de la mortificación y de la humildad

Por alta que se suponga la perfección religiosa en general, y por excelente que sea la que pida una Orden o Instituto determinado en su Regla y Constituciones, es cierto que dentro del estado de perfección pueden vivir personas imperfectas, así como por el contrario fuera de él puede haber y hay personas que alcanzan grande perfección.

Resulta, pues, que en la práctica, para saber si uno puede o debe aspirar a la contemplación, no basta tampoco saber que es religioso, por más que esta circunstancia sea fundamento razonable para juzgar que Dios le exige de un modo especial remueva los obstáculos que impiden la unión divina.

La verdad es que el cristiano o el religioso que no se hayan previamente purificado de sus faltas, no puede enderezar prácticamente sus esfuerzos a conseguir la contemplación ni pedírsela a Dios, sin presunción detestable, sin marcada soberbia, o al menos sin perder el tiempo en frívola vanidad.

Supongamos, pues, un seglar o un religioso que hayan conocido las excelencias de la contemplación. Lo

que deben hacer mientras no vayan purificándose, es emprender con ánimo esforzado la senda de la mortificación, orar humildemente según los métodos de San Ignacio en sus *Ejercicios;* y si entretanto siente grande inclinación interior a ser contemplativo, guarde en su alma ese deseo, que acaso sea de Dios, pero júzguese indigno de tal gracia que por ventura hubiera ya alcanzado de no poner obstáculos a ella. «Humildad, humildad: esta quiere el Señor», como grita Santa Teresa a este propósito; que no se perderá nada por aquí, sino que puede ser llegue a lograrse con creces lo que antes no se logró por culpa propia.

Si a esto se agrega la dirección de un guía experto, prudente y bien probado, de creer es que se podrá deshacer el yerro, y por fin conseguir la deseada contemplación.

Tal es en compendio cuanto nos ocurre acerca de las disposiciones que debe tener el que, según los dictámenes de la prudencia, aspire a la Mística.

Después de los principios precedentes, no sería inoportuno investigar si puede o no merecerse de algún modo la preciosísima gracia de que vamos tratando; mas por no dar exageradas proporciones a este escrito, nos contentamos con suponer la doctrina comunmente admitida entre los doctores, es a saber: que la contemplación mística no es objeto de mérito *de condigno,* o sea de justicia, sino puramente *de congruo,* para los que de veras y con grande eficacia se dispongan para ella con *generoso* desasimiento, humildad y perseverancia en la mortificación y en los ejercicios espirituales.

Si a esto se agrega el magisterio de un celoso y

experto Director, de que luego se tratará, no cabe duda de que se han de cumplir los divinos designios en cuantos aspiren con fortaleza a conseguir la perfección cristiana.

SECCIÓN TERCERA

LAS FUNCIONES DEL DIRECTOR

Según el orden constante de la Providencia, además del primer Agente que es Dios, y del hombre mismo que con su actividad recibe la acción providencial, suele intervenir otro agente que ayuda a cumplir los divinos designios, y favorece al hombre con su luz y ayuda, para que alcance la perfección.

Esta causa segunda es el Director, del cual se va a tratar ahora, con toda la brevedad y claridad posible, si el Señor nos concede su favor y acierto.

CAPÍTULO PRIMERO

Importancia de la dirección espiritual por razón de su orígen

La obligación divina más o menos estricta que toda alma, deseosa de santificarse, tiene de someterse a la acción del sacerdote o a la Iglesia de Jesucristo, no se contiene sólo en las cosas exteriores y públicas, como han afirmado los molinosistas (1); ni tampoco dentro del

(1) Proposiciones 11, 22, 66, 68, etc., condenadas por la Inquisición española en Molinos y otros iluminados, el año 1623.

fuero interno del sacramento de la Penitencia para la absolución de los pecados; sino que además se extiende a la dirección interna de la conciencia.

Jesucristo nuestro Señor, reservándose, como se supone, el gran poder de comunicarse inmediatamente con los hombres intimándoles sus mandatos y guiándolos durante la peregrinación; funda la Iglesia y dentro de ella el sacerdocio para que sean *luz del mundo,* y de cada una de las almas.

He ahí, pues, la divina fuente de las funciones sagradas que desempeñan los Romanos Pontífices, los Obispos y los Sacerdotes en la dirección interna de las conciencias, aunque no se trate de la absolución de los pecados.

Cualquiera podrá, es cierto, acudir a un varón seglar, prudente y experimentado pidiendo luz sobre asuntos de conciencia (1); pero esta dirección será puramente humana, como la que puede versar sobre cualesquiera negocios, y nunca llevará impreso el sello divino propio de la dirección sacerdotal, que, sin ser infalible, se ejercita en nombre de la Iglesia y del mismo Jesucristo.

Así, pues, a todo sacerdote que esté en comunión con la Iglesia católica, y se halle canónicamente autorizado, se extiende, más o menos, el eco de aquellas divinas palabras: «Id y enseñad a todas las gentes» (2); «el que a vosotros oye, a mí me oye» (3).

Por consiguiente Jesucristo quiere que sus hijos no

---

(1) Los mismo Santos así lo han hecho en ciertas ocasiones, como Santa Teresa (*Vida de Santa Teresa*, por Julián de Ávila, parte primera, cap. X).

(2) Matth. XXVIII, 20.

(3) Luc. X, 16.

sólo estén sometidos a la Iglesia en las cosas exteriores y públicas, sino también en todo lo interior de la conciencia a los Jerarcas y a los sacerdotes, en tanto mayor grado cuanto más lo necesiten, como sucede cuando uno tiende a conseguir la alta perfección de la vida cristiana (1). Decir que hoy todo magisterio externo, esto es, el que procede de los ministros del Señor aunque se comunique secretamente, es superfluo y menos útil, por cuanto en la época presente el divino Espíritu distribuye por sí mismo inmediatamente sus dones y carismas por cierto instinto misterioso y oculto, en mayor abundancia que en los tiempos pasados sobre las almas de los fieles, que aspiran a la perfección, es por demás temerario y falso; y aun entonces mismo cuando el Santo Espíritu tiene a bien comunicarse, no es la mayor parte de las veces sin la misma ayuda y cooperación del magisterio externo. A propósito de esto dice San Agustín: «en los buenos árboles coopera al fruto quien... los riega y cultiva por de fuera, si bien Dios es quien interiormente da por sí mismo el incremento» (2).

Así se explica porqué ésta doctrina ha sido siempre universalmente admitida en la Iglesia por los Santos Padres y los Doctores católicos. Ni era de presumir que estuviera reservada contra ella excepción alguna en esta época de positivismo y de espíritu privado, el cual evidentemente se fomentaría hasta un grado increible desde el momento en que no hubiera que acudir al magisterio de la Iglesia ni a la dirección del sacerdote católico.

---

(1) Leo XIII, Encyclic. *Testem benevolentiae*, 22 Jan. 1899; et Vermeersch, *De Religiosis Institutis*, t. II, p. 218.

(2) Encyclic. cit. n. 3.

Tal es la doctrina cierta para todos, pero hay que añadir que de un modo especial obliga a los que van por las sendas escabrosas y difíciles de la vida perfecta (1).

¿Podrá señalarse alguna excepción contra esta doctrina? No cabe duda; y la historia eclesiástica nos lo atestigua; pero no olvidemos que tales excepciones son raras y extraordinarias; y el mismo Dios que siempre se reserva el dominio absoluto de la distribución de sus dones, no ha solido prescindir de la dirección sacerdotal, sino cuando ésta venía a ser imposible; como sucedía a los solitarios completamente abstraidos del comercio humano; y aun esto no se verificaba más que hasta el momento de encontrar otros siervos de Dios, en quienes no parece sino que Dios resignaba desde luego su mando para que el alma siguiera las vías de la Providencia ordinaria.

(1) Así se infiere de Sto. Tomás: 2.a 2.ae, q. 49, a 3, y de los demás Doctores católicos.

CAPÍTULO II

Principios generales sobre que descansa la sabia dirección

Cuando el Señor dispuso que sus redimidos necesitasen la dirección del sacerdote, no abdicó por completo en tan grave asunto sus derechos inalienables y absolutos. Lo que hizo fué determinar las bases y normas a que su ministro había de acomodarse indefectiblemente en la dirección de las almas que a tanta costa suya habían sido redimidas.

Conforme a eso, toda la dificultad del sacerdote en el cumplimiento de tan sagrado deber, se reduce: primero, no a inventar planes sobre la educación espiritual de los que a él acudan en demanda de dirección, sino a conocer la voluntad divina sobre cada uno de ellos, puesto que no hay dos que estén *por completo* sujetos a los mismos designios de la soberana Providencia; y segundo, a estudiar cómo sus dirigidos entran por esas vías providenciales, y si de ellas se apartan como frecuentemente sucede más o menos, de qué modo se les

puede volver al recto sendero, según la luz de la ciencia sagrada y los dictámenes de la cristiana caridad.

En cuanto a lo primero, muy llano es el desempeño de la dirección, cuando el Señor concede el magisterio infuso al que pone en su Iglesia por conductor y guía de sus almas predilectas; bien que aun entonces no suela extenderse esa luz extraordinaria más que a las líneas generales, y por lo mismo deja ancho campo a la prudencia ordinaria para que descienda a innumerables detalles, y se obtenga el complemento de la acertada dirección.

Mas no se piense que, cuando falta, como sucede casi siempre, ese magisterio infuso, el director carecerá de fácil y segura orientación acerca de los designios que Dios tiene sobre cada alma; con tal que él de su parte se contenga dentro de los límites debidos, y cumpla con los deberes anejos a su alta misión. Pues qué, ¿si el que es Dios derramó toda su Sangre para redimir las almas, las someterá a un laberinto sin salida durante su peregrinación, negando luz al guía experto que, como se supone, es prudentemente elegido?

De cierto, si el director pone en práctica los medios ordinarios para el acierto, infaliblemente conducirá las almas a puerto seguro; y aun entonces cuando dude del rumbo que debe tomar su dirigido, acertará suspendiendo por entonces nueva determinación, porque clara está la voluntad divina de que sin luz conveniente no debe obrarse con precipitación.

Y ¿qué hacer entonces? Lo que debe hacer siempre: acudir a Dios en demanda de luz y de auxilio; y jamás adelantarse a la divina voluntad indicada por las señales que todos los grandes Maestros enseñan. Pocas

reglas prácticas suelen alegarse tan provechosas y acertadas, como la que enseña que para la buena dirección es preciso no olvidar jamás que *el Señor va delante,* y en pos va el alma, y detrás de ambos debe ir el director, sin marcar el rumbo que a él le guste, puesto que entonces no se trata, v. gr., de saber qué Instituto religioso, qué especie de oración, qué género de vida, qué penitencias le atraen a él más, sino lo que será más conforme para que su dirigido entre de lleno en los divinos designios.

No faltará quien diga que toda la doctrina precedente es muy seductora en teoría, pero que pierde su encanto cuando se la reduce a la práctica. Así es en gran parte; pero ya se ha indicado que para llegar a verla realizada, se necesita que el director llene las condiciones que todos los Santos le exigen, conforme a la alteza de su ministerio, bien que no tantas que hayan de superar a la debilidad humana, pues que de lo contrario el Señor no hubiera instituído sacerdotes, sino a los ángeles.

Puede también suceder que el director no sea capaz de rasgar las nieblas que impiden ver claro en muchos asuntos de conciencia; no ciertamente por culpa suya, sino por la del dirigido.

Y ésta es también una de las razones por las cuales el director debe no sólo mirar a Dios, sino a su penitente o dirigido, para conocer si obedece, si es fiel, con qué dificultades tropieza, qué espíritu le mueve, si es víctima de la ilusión, si necesita aliento, si presume o al contrario es apocado, si es perseverante, si necesita algún antídoto como el del temor o del amor, etc., etc.

En vista de esto, nadie dejará de exclamar con San

Gregorio Papa: «el arte de las artes es el régimen de las almas»: arte divinísimo entre todos, para el cual Dios ayuda en grado eminentísimo, con tal que el Director reuna las cualidades y condiciones que se van a indicar brevemente, y que pueden verse en innumerables autores que con verdadera competencia las han declarado extensamente.

CAPÍTULO III

Dos palabras sobre las dotes del buen director

Cuanto es fácil exigir al director, y con fundamento de verdad, grandes dotes de ciencia y virtud, con las cuales pueda cumplir sus elevadas funciones de ministro del Señor; otro tanto es difícil atesorarlas en la práctica.

Los Santos Padres y los Maestros de espíritu en primer lugar no se contentan con menos que la adquisición de la ciencia, ya ascética, ya mística, por lo menos en el grado que guarde proporción con la calidad de los dirigidos. Y hasta llegan a añadir en segundo lugar, que además de la ciencia teórica el director no será del todo perfecto, mientras no haya experimentado lo mismo que aconseja y encarga a los que le piden magisterio.

No cabe duda que esa alta sabiduría queda suplida con el magisterio infuso; mas ¡ay! es lo cierto que esa gracia *gratis dada,* como ya se ha indicado, no suele concederse sino rarísimas veces; y si bien puede recibirla uno que sea enemigo de Dios, pero lo ordinario es que no se infunda sino a varones acrisolados en virtudes heróicas y gran desasimiento de las cosas del mundo.

Una ventaja por lo demás se nota sobre este punto de suyo tan delicado y erizado de dificultades en la práctica; y es el unánime consentimiento en la exigencia de tantos y tan elevados requisitos, y en la profusión de reglas convergentes al acierto más estricto de las obligaciones que pesan sobre el director de las conciencias, como puede verse en innumerables obras de los más aventajados autores, ascéticos y místicos.

Cierto es que esa admirable unanimidad de pareceres acerca de los fundamentos especulativos de una sabia dirección, con frecuencia se convertirá en campo de interminables discusiones y controversias cuando se llegue a inquirir la influencia de los varios y encontrados espíritus sobre muchos fenómenos sujetos al magisterio sacerdotal. ¿Habrá motivo para extrañarnos de esta divergencia? Ninguno por cierto: la razón más satisfactoria de que así es, la tendremos cuando hayamos conocido lo que quieren darnos a entender los grandes maestros por el discernimiento de los espíritus.

CAPÍTULO IV

El discernimiento de los espíritus

Ante todo expliquemos muy brevemente estos dos términos, según lo que por ellos han solido entender los maestros.

Espíritu es lo mismo que interior inclinación del alma a cierta especie de objetos, por virtud de hábitos ya naturales, ya sobrenaturales que se hayan ido arraigando en ella, o de algunas mociones o impresiones que causan los seres invisibles ya buenos, ya malos que pretenden atraerla a un género de vida determinado.

Y puesto que no pretendemos aquí más que declarar el concepto que nos dé luz para conocer cuándo esa propensión del alma es buena para admitirla, y cuando es mala para rechazarla; desentendiéndonos de ulteriores divisiones que no harían más que confundirnos, nos contentaremos con la noción genérica de espíritus: 1.° *natural,* esto es, el que el hombre mismo con su propia actividad natural produce o fomenta, y que puede servir ya para un fin bueno, ya para otro malo; 2.° *bueno,* por cuanto procede o de Dios o del angel bueno; y 3.° *malo,* por cuanto nace del angel de las tinieblas para inclinar al pecado.

Esto supuesto, fácil es echar de ver que distinguir unas de otras esas varias influencias o causas, es lo que se entiende por *discernimiento de espíritus*.

A propósito de esto, no quiero dejar de transcribir unas líneas de las que dedicó a tan importante asunto el sabio P. Meschler, S. J. (1): «Según San Pablo y San Juan (I. Cor. 12, 10; I Joan. 4, 1), el discernimiento de espíritus es una gracia *gratis data* o un don del Espíritu Santo concedido en favor y para utilidad del prójimo. Consiste en descubrir por una ilustración especial y sobrenatural del Espíritu Santo los pensamientos ocultos de los demás (Sant Tom. 1. 2. q. 111. a. 4). o, según el P. Suárez *(de Gratia,* Proleg. L. 6), en distinguir por esa misma ilustración sobrenatural, si tal o cual inspiración debe atribuirse al bueno o al mal espíritu... Consiste por lo tanto este discernir los espíritus en juzgar atinadamente, cuál de los dos espíritus, si el bueno o el malo obra en nuestra alma»; mas precisamente por eso, no es de extrañar que en él se reflejen y que en él repercuta la influencia de todos los seres visibles que le rodean y de los invisibles que luchan por atraerle y conquistar su libertad y amor.

Y como si esto no bastara, el hombre mismo, ya por rendirse a la influencia de tantos agentes exteriores, ya ejercitando el pleno uso de su libertad; se ofrece a nuestra consideración como un teatro inmenso a donde vienen a recogerse y concentrarse los efectos de las influencias de todo cuanto existe, y de su misma libre cooperación.

---

(1) *El libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola,* traducido por el R. P. Antonio Arregui, S. J., pág. 208.

Lo cierto es que nadie puede sustraerse a la influencia del medio ambiente en que vive dentro de la familia y fuera en la sociedad de los que contínuamente trata durante los ocios y ocupaciones; y todavía complica más la dificultad el mundo interior que cada uno lleva dentro de sí, con todo el séquito de movimientos pasionales, tendencias y aspiraciones, fruto de la educación y de la enseñanza.

Por fin y sobre todo, ¿qué decir de la santa inspiración y mociones divinas que nadie puede poner en duda? He aquí pues en miniatura las causas de los diferentes espíritus a que está sometido el hombre mientras peregrina en este mundo.

Sin duda «un sabio estudio de tan variados elementos..., podría determinar el coeficiente de todas esas fuerzas... para llegar a conocer en qué proporción ellas han concurrido a retardar o acelerar el movimento, y a orientar o contrariar (según convenga) el avance del hombre en una determinada dirección» (1).

No puede negarse que con ese sabio y prolijo estudio no poco se adelantará en cosa tan necesaria; y de todos modos esa es la obligación del sacerdote católico que dirige las almas; pero ¿no habrá otro criterio que en lo más espinoso de esa investigación nos ponga al abrigo de tantas dudas y perplejidades como necesariamente tienen que ocurrir en la práctica? Gran luz y autoridad habrá de necesitarse para tanto: ¿dónde la encontraremos?

Fijémonos ante todo en la autoridad de San Juan de

---

(1) *Diction. de la theol. cath.*, v. «Discernement des spir»., art. de Mr. A. Chollet.

la Cruz; y para proceder con orden, vamos a exponer:

1.° Lo que este Santo pensó acerca de cómo se han de haber los que reciben visiones y revelaciones.

2.° Cómo debe interpretarse esta doctrina del Santo.

3.° Qué juicio debemos formar acerca de ella, y si debe admitirse alguna excepción en la práctica.

En cuanto a lo primero, he aquí brevemente extractada la doctrina de sus Obras, principalmente de la *Subida del monte* (lib. II):

1.° Las revelaciones y visiones se deben desechar desde luego, aunque sean de Dios.

2.° Es inútil y hasta perjudicial ponerse el Director a examinar ante el dirigido si esas comunicaciones que cree el alma recibir, son de Dios o no.

3.° Ninguna de esas altas comunicaciones sobrenaturales guardan proporción ni sirven de medio para llegar a la purísima unión con Dios.

Para que nadie piense exagerado lo dicho, baste alegar algunas pocas sentencias del Santo.

«No ha de querer, dice, el alma admitir las dichas revelaciones para ir creciendo aunque Dios se las ofrezca. Cuando son visiones imaginarias u otras aprehensiones sobrenaturales que pueden caer en sentido sin el albedrío del hombre, digo que en cualquier tiempo y sazón, ahora sea en estado de perfecto, ahora de menos perfecto, aunque sean de parte de Dios, no las ha de querer el alma (1) por dos cosas. La una, porque...

---

(1) *Subida del monte*, l. II, c. 15, ed. crít. El editor R. P. Fr. Gerardo de S. Juan de la Cruz, anota lo siguiente, digno de tenerse muy en cuenta: En las ediciones anteriores, se decía aquí: «no las ha el alma de pretender ni detenerse mucho en ellas». Sin duda a los

pasivamente hacen en el alma su efecto, sin que ella sea parte para impedirlo, aunque impida y pueda impedir la visión, lo cual acaece muchas veces (1). La segunda es, por librarse del peligro que hay y del trabajo en discernir las malas de las buenas..., en que no hay provecho ninguno, sino gastar tiempo y embarazar el alma en aquello, y ponerse en ocasiones de muchas imperfecciones y de no ir adelante, no poniendo el alma en lo que hace al caso, desembarazándola de aprehensiones e inteligencias particulares...»

Hacer lo contrario «es, añade, ir contra humildad» (2).

En conclusión afirma el Santo rotundamente: «Tengo casi por imposible que deje de ser engañado en muchas de ellas (las revelaciones) el que no procurare desecharlas... Por tanto el alma pura y sencilla, cauta y humilde, *con tanta fuerza y cuidado* ha de resistir y desechar las revelaciones y otras visiones *como las muy peligrosas tentaciones*» (3).

Y entiéndase bien que San Juan de la Cruz enseña que la obligación que tiene el espiritual de negarse a admitir revelaciones, locuciones y visiones, se extiende a todo género de comunicaciones divinas, ya imaginarias, ya corpóreas, ya puramente intelectivas, como consta de cuanto el Santo escribió, desde el cap. 24 del mismo libro II de la *Subida del monte.*

---

editores antiguos les pareció enorme lo que afirmaba el Santo, y rectificaron el texto.

(1) *Subida del monte.* Aquí, en las ediciones anteriores, también rectificaron el texto, haciendo decir al Santo: «aunque sea alguna parte para impedir el modo de visión» (Ed. crít., l. II, c. 15).

(2) Ibid., c. 16.

(3) Ibid.. c. 25.

Una sola excepción presenta el seráfico Maestro, y es la siguiente acerca de lo que él llama *inteligencias de verdades desnudas* en el entendimiento, acerca del mismo Dios, a diferencia de las que, infundiéndose en el alma por el mismo conducto, versan acerca de cosas particulares.

Sobre estas últimas aplica el mismo criterio práctico que antes se ha expuesto; mas acerca de las primeras, que asegura «no las puede tener sino el alma que llega a unión con Dios, porque ellas mismas son la misma unión»; enseña todo lo contrario, esto es, «que no se haya negativamente como en las demás aprehensiones..., o lo que es lo mismo, que las abrace, porque estas mercedes son parte de la unión en que vamos encaminando al alma» (1).

Y añade más (2): «que estas mercedes no se hacen al alma propietaria, por cuanto son hechas con muy particular amor de Dios, que tiene con la tal alma, porque el alma también se le tiene a él muy desapropiada. Porque esto es lo que quiso decir el Señor por San Juan, cuando dijo: *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum* (Joan. XIV, 21). En lo cual se incluyen las noticias y toques que vamos diciendo, que manifiesta Dios al alma que *se allega a él,* y de veras le ama».

Hasta aquí San Juan de la Cruz, para que se vea de paso, que este gran místico no entendió estas regaladísimas palabras de las revelaciones tomadas como gracias *gratis dadas,* ni menos únicamente de las teofa-

---

(1) Ibib., c. 24.
(2) Ibid.

nías que obró el Señor a presencia de sus discípulos, mientras vivió en la tierra, antes o después de su resurrección.

De todas estas enseñanzas, ¿podremos sacar algún documento general que nos ilustre sobre asunto de tanta trascendencia? Parece que sí, como vamos a verlo.

Todas las comunicaciones divinas y sobrenaturales, se reducen a dos especies: o son actos de contemplación mística propiamente dicha, es decir, actos de las virtudes teologales, cuyos principios formales elicitivos son los dones del Espíritu Santo, vayan o no acompañados de otras luces sobrenaturales, que en todo caso habrán de ser causas puramente concomitantes; o son revelaciones o visiones pertenecientes al orden de las gracias *gratis dadas* en el más estricto rigor teológico.

Si de éstas se trata, el alma, aunque sean de Dios, según San Juan de la Cruz, tiene que desecharlas. Si por el contrario se trata de las primeras, deben abrazarse (1).

En cuanto al 2.º punto antes indicado, veamos lo que puede afirmarse.

Este criterio tan ámplio de San Juan de la Cruz han querido algunos atenuarle, dando una interpretación que tal vez no se aviene con el espíritu ni con la letra del gran místico. Aludimos a una nota de importancia que ha tenido a bien poner el laborioso y erudito compilador de la novísima edición crítica de las Obras del Santo.

---

(1) Esta ha sido la razón primordial de haber insistido tanto como se ha hecho en toda esta obra, para discernir las unas de las otras.

He aquí la nota a que hacemos referencia:

«Esto que dice aquí el místico Doctor, debe entenderse, que el alma *por juicio y parecer propio* nunca se puede asegurar y creer que estas visiones corporales (dígase lo mismo de las demás, aunque no son tan expuestas a engaño) son de Dios. Mas bien puede asegurarse moralmente con el parecer de un varón docto y experimentado. Así se colige de lo que enseña el mismo Santo en otros lugares, y sin ir más lejos al final de este capítulo, donde dice que en algún caso puede el alma admitir estas revelaciones, siendo aconsejada para ello de algún varón entendido: prueba inequívoca de que con tal parecer puede tener certeza moral de que son de Dios; lo demás de ningún modo lo podía admitir».

Hasta aquí el nuevo editor; pero, permítanos que le digamos: ¿esas palabras en que él pretende apoyar la excepción que indica, son del Santo, o son de mano extraña? Si del Santo, a no dudar se contradice. Por consiguiente hemos de creer que también hubo aquí otra falsificación. Más diré: el mismo P. Gerardo nos enseña a pensar así, cuando él dice en otra nota sobrepuesta a las palabras en que funda su excepción: «Lo que sigue, falta en los Mss. A. y B.; mas se halla algo compendiado en los que señalo con la letra C. y D».

¿No es verdad que esto abre la puerta para juzgar, al menos con grandísima probabilidad, que dichas palabras no son *todas* del Santo?

A la verdad, sólo por mi parecer no me hubiera atrevido a escribir sobre esto; mas es el caso que un sabio Padre carmelita, Fr. Wenceslao del Santísimo Sacramento, aludiendo a la excepción del P. Gerardo,

afirma con toda resolución: «Evitentemente que esta nota pugna con la doctrina del Santo.

»¿Cómo puede asegurarse si son o no de Dios, cuando el Santo dice que *nunca jamás* deben admitirse, y que deben desecharse *a ojos cerrados* y *sin examen,* y que *nunca jamás* se han de asegurar en ellas? Por tanto, según esta enérgica y universal negativa en ningún caso las debe admitir... Por lo demás, los dos últimos períodos del capítulo, en el último de los cuales está el caso a que se refiere el anotador, *no son del Santo; son de una mano extraña,* y están en abierta contradicción con la doctrina del capítulo que analizamos, y con todo lo que defiende en el cap. XVI del libro II, en el cual nuestro místico califica crudamente este exámen en asuntos menos peligrosos» (1).

En cuanto al punto 3.º indicado al principio, bueno será que nos preguntemos: ¿y no es lícito en algún caso servirse de la misma revelación para hacer lo que Dios puede mandar por ella?

Porque la verdad es que la revelación o locución divina puede ser medio por donde a la criatura se trasmita un mandato muy en armonía con la divina gloria. Que esto es, no sólo posible, sino muy real, consta de los principios de la sagrada Teología, y la iglesia lo ha acreditado con su autoridad; por consiguiente nadie puede dudarlo. Pongamos un ejemplo.

Las revelaciones que la Beata Margarita creía recibir del Sagrado Corazón de Jesús, la imponían el mandato de hacer por su parte cuanto pudiera en favor del culto del mismo Sagrado Corazón. Cierto es que las

(1) *Fisonomía de un Doctor*, l. II, c. 12.

revelaciones privadas de suyo no son fundamento bastante para obligar a prestarles consentimiento y después obrar conforme a ellas, sin que preceda la aprobación de los directores; mas una vez aprobadas, y suponiendo que el Señor haya puesto evidencia mayor o menor en aquel a quien se comunican, ¿quién duda que son fundamento sólido para creerlas como divinas, y después para poner en ejecución lo que el Señor manda, y esto aunque se tratara de revelaciones imaginarias?

De consiguiente, parece que puede haber una excepción legítima y obligatoria de aquella regla general que el Santo propone.

Pero no se olvide que aun entonces, por más que el favorecido recibiera evidentemente la comunicación divina, nada valdría esto para proceder a la ejecución, mientras el que está puesto por Dios no apruebe la misma revelación como divina, y la ejecución de cuanto por virtud de ella se haya dignado el Señor mandar.

Y tanto más obligatorio es tal procedimiento en este caso especial; cuanto que San Juan de la Cruz aun tratándose de visiones y revelaciones que deben desecharse, nos enseña lo que sigue: «Cualquier cosa que el alma reciba, de cualquiera manera que sea, por vía sobrenatural, clara, rasa y entera y sencillamente, con toda verdad ha de comunicarlo luego con el maestro espiritual. Porque, aunque parece que no había para qué dar cuenta, ni para qué gastar en eso tiempo, pues con desecharlo y no hacer caso de ello ni querello..., queda el alma segura mayormente cuando son cosas de visiones, y revelaciones o otras comunicaciones sobrenaturales..., todavía es muy necesario... decirlo todo.

Y esto por tres cosas: la primera, porque... muchas cosas comunica Dios, cuyo efecto, fuerza, luz y seguridad no la confirma del todo en el alma, hasta que... se trata con quien Dios quiere y tiene puesto por Juez espiritual de aquella alma, que es el que tiene el poder de atarla y desatarla...

La segunda causa es, porque ordinariamente ha menester el alma doctrina sobre las cosas que le acaecen»... (1).

Y una de las razones por las cuales precisamente se deberán decir esas comunicaciones, podría ser, aunque muy raras veces, para cumplir algún mandato divino, como antes se ha expuesto.

Aparte de esta excepción rarísima, queda en pie la doctrina de San Juan de la Cruz, que tanto dilata el alma de los directores, y resuelve de raíz tantas dificultades.

Y lo más notable es que en conformidad con este Santo pensó, si bien se considera, Santa Teresa de Jesús, como consta de lo que escribió principalmente en el *Castillo interior,* de donde tomamos para muestra las siguientes palabras: «De una cosa os aviso que no penseis aunque sea de Dios sereis por eso mejores que harto habló a los fariseos, y todo el bien está cómo se aprovechan de estas palabras; y ninguna que no vaya muy conforme a la Escritura hagais más caso de ellas que si las oyésedes al mesmo demonio: porque aunque sean de vuestra flaca imaginación es menester tomarse como una tentación de cosas de la fé y ansí resistir siempre para que se vayan quitando, y sí quitarán porqué llevan muy poca fuerza consigo» (2).

---

(1) *Fisonomía de un Doctor*, l. II, c. 20.
(2) *Moradas 6.as*, cap. III; ed. autograf. p. 118.

A decir verdad, si la Santa parece no extrema tanto la doctrina, de creer es que se refiera a las comunicaciones divinas que pertenecen al rango de la misma contemplación mística.

Contra dicho criterio del gran místico no parece pueda alegarse otra dificultad que la siguiente: ¿luego están de mas tantos innumerables tratados que han escrito muchísimos doctores de los mas celebrados sobre el *discernimiento de los espíritus?*

Dios nos libre de sacar tales consecuencias: no tenemos propensión a esos extremos. Fuera de que, si las reglas y criterios que otros insignes autores alegan, no sirven sobre este punto capital, sirven indudablemente para otros muchos; y si no son necesarios para quien reciba estas divinas comunicaciones, las deberá tener en cuenta el director, que al fin debe conocer a su dirigido acerca de aquellas mismas mercedes que este debe rechazar, para venir en conocimiento de si es Dios o el diablo o el espíritu propio humano quien le mueve.

¿Quién duda que Gerson, el Cardenal Bona, por ejemplo, y sobre todo San Ignacio de Loyola con las reglas del discernimiento de espíritus para los ejercitantes de la primera y segunda semana, proporcionaron abundantísima luz a las almas y a la Iglesia?

No dejaría de ser oportuno el tratar aquí de la exposición de estas reglas que a tantas almas han sacado del imperio del dragón infernal; pero no es tanto nuestro atrevimiento, ni tampoco necesario, por cuanto solo de este asunto podrían reunirse volúmenes sin cuento, escritos en su mayor parte por hijos del gran Patriarca.

CONCLUSIÓN

Hemos llegado al término de nuestra obra, por lo que toca al estudio de la contemplación.

Dirijamos la última mirada a su conjunto.

Con frecuencia en nuestra vida vislumbramos la excelencia de la perfección cristiana, la cual se ofrecía a nuestra consideración elevada a tan inconmensurable altura sobre nuestra flaqueza, que, con deber aspirar a ella todos, cada uno según su estado, parecía superior a nuestros mayores esfuerzos.

Y en efecto es así, puesto que las propias diligencias del hombre que no vayan fortalecidas con la divina gracia, no guardan proporción con la obra mínima de tantas y tan árduas como esa perfección exige; así como por el contrario, el hombre con la gracia lo puede todo, aun subir hasta la cumbre de la perfección.

Mas, supuesta esta verdad de fe, quedaba todavía mucho espacio por andar, antes de satisfacer a toda clase de personas verdaderamente ávidas de la perfección. Por lo que toca al presente asunto, basta dividirlas en dos clases, las cuales nos han de ofrecer un concepto adecuado, no sólo de lo que cada una de ellas

debe tener en perspectiva para proceder con la posible seguridad en esa senda, sino también, y esto es muy digno de ser considerado, para no desdeñar ninguna de las dos vías generales de la Providencia y así marchar al feliz término de la unión con nuestro último fin.

A la primera categoría de las almas que anhelan la perfección, pertenecen las que ni ven ni necesitan ni quieren ver en lontananza, durante su peregrinación, más que lo árduo de la empresa que acometen, para arrostrarlo inmediatamente con una generosidad que asombra. No atinan desde luego a seguir esta senda tan pronto como se resuelven a penetrar en ella, o se convierten a Dios; pero regularmente, a poco de ser iniciadas en ella, no necesitan otro aliciente que les dé aliento y fortaleza. Yo no sé cómo ni por dónde vislumbraron que lo importante para la santidad, es el propio vencimiento: tal vez las claridades sombrías del Calvario donde muere el que es Dios en el supremo desamparo, se reflejan, apenas sin que lo entiendan en su mente casi todavía inculta; y eso les basta; pero conste que, por lo que a ellos toca, no admiten lenitivos con que suavizar el camino áspero y sombrío que les resta. Sospecho que sin esta clave no acertaremos a conocer la grandeza de alma de muchos Santos, entre ellos, de San Ignacio de Loyola, en los principios de su conversión.

Las ventajas con que cuentan para alcanzar la perfección los que de ese modo se resuelven generosamente a penetrar por la senda angosta sin otro aliciente que abrazarse con la mortificación y la cruz: no pueden apreciarse sino teniendo en cuenta que «dentro de la vía de la perfección, a donde hay que tender es... a

adquirir las virtudes, a enfrenar los afectos, a quitar todos los obtáculos» (1).

Ahora bien, un hombre enamorado de la misma dificultad que vea en seguir adelante hasta la perfección, ¿no es cierto que volará hasta la cumbre, con tanto mayor ímpetu, cuanto mayores sean las dificultades que le salgan al paso?

Pues no es sola la ventaja que resulta de tan admirable y generoso modo de prestarse uno a abrazarse con lo difícil y trabajoso: resta saber cómo el Señor se habrá con él para suavizarles las penas y trabajos que por necesidad le han de asaltar en su camino.

El que así está dispuesto, suponemos que no pide ni espera suavidades; pero Dios que jamás se deja vencer de nadie en generosidad, al verle tan descarnado y desasido de toda consolación, queda herido en sus entrañas de amor hasta el punto de que, si en su Providencia no tuviera decretadas para él las aguas vivas de la consolación, capaz sería de crear, a nuestro corto modo de entender, un orden admirable y nuevo de bendiciones y dulzura para alentarle en su carrera.

Mas ¡ay! estos nobilísimos y gigantescos espíritus son pocos. La generalidad, aun de aquellos que desean eficazmente la perfección, frecuentemente anhelan no sé qué ayudas y auxilios especiales con que el Señor los fortalezca, sobre todo en aquellos aprietos que necesariamente sufren todos cuantos aspiran de hecho a la perfección. Y nótese que así es, aunque no sepan determinadamente qué clase de socorros suele reservar la Providencia divina para suavizar esa escarpada senda.

---

(1) P. Ch. Pesch, S. J., *de Virtutibus Teeologicis*, n. 681.

Cuando esto sucede, no hay duda que el aspirante a la perfección, necesita quien le dirija con entrañas de caridad.

¿Se trata de uno que propenda a divinas comunicaciones proféticas? En ese caso bien se puede asegurar que el dirigido no dará un paso acertado ni procederá rectamente, mientras *por su parte* no se resigne a rechazar ese espíritu o tendencia a las revelaciones privadas, cuyo solo deseo podría ceder hasta en menoscabo de la fe católica.

Mas si ese deseo no tuviera por objeto sino los dones de grande y excelente oración cuyos actos no fueran sino el ejercicio de las mismas virtudes teologales por el ejercicio de los Dones del Espíritu Santo; la cuestión sería muy diversa.

Pudiera muy bien suceder que el aspirante a la perfección se viera favorecido con las señales oportunamente expuestas de la vocación divina para la contemplación. Sin estas señales cada uno debe contentarse con la oración sencilla y ordinaria, ya vocal, ya mental. En cambio, cuando el divino llamamiente constara, no resta sino navegar a velas desplegadas por ese mar inmenso, erizado, sí, de dificultades, pero a la vez henchido de riquezas celestiales y divinas.

Conviene entonces, aunque no sea absolutamente necesario, conocer las maravillas de la contemplación.

Pues bien: tal ha sido el fin de escribir este libro, para vislumbrar siquiera el plan de la divina Providencia acerca de la contemplación, y la importancia que esta oración tiene para la vida perfecta en las vías del espíritu.

Tal ha sido nuestra única orientación en el presente

escrito. Si alguna vez, para exponer la importancia de la contemplación, pareciere que se pretende llegar a la defensa de cierta necesidad de ese don para la vida perfecta, conste que esta conclusión, más que nuestra, habrá de ser propia de los testigos sagrados de la Tradición eclesiástica que hemos creído deber alegar para que se conozca el sentir y el espíritu de los Santos y Doctores.

Cuanto más reflexionamos en lo árduo y espinoso del asunto, más tememos que esta obra aparezca deficiente. Conste sin embargo que los innumerables defectos que la Crítica y la Exegética han de notar en ella, deben únicamente atribuirse a nuestra ineptitud.

Conforme a esto, un sólo ruego dirijo a quien leyere: no mendigo indulgencia en mi favor; lo que pido es que el vacío que se notare, no sea capaz de oscurecer ante los lectores la luz de los dones divinos que me he atrevido inconsideradamente a querer declarar.

Sólo me resta ya suplicar al sacratísimo Corazón de Jesús por el Corazón inmaculado de María Santísima, bendiga misericordioso este libro para su mayor gloria y provecho de las almas, y para que en su día, después de haber sido fiel en el tiempo, llegue a contemplar a la veneranda y augusta Trinidad cantando eternamente sus divinas misericordias.

SUPLEMENTO

LAS GRACIAS "GRATIS DADAS„ EN SUS RELACIONES CON LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA

Expliquemos ante todo en dos palabras lo que se pretende significar en el título anterior.

Cuanto casi en toda esta obra se ha expuesto, versa acerca de la *oración* contemplativa, así la ordinaria como la extraordinria.

La ordinaria podrá existir sin la gracia santificante; no así la extraordinaria, con tal que sea verdadera (1).

La contemplación extraordinaria, según que la podamos distinguir de la gracia santificante, no es formalmente la santidad; pero está por su naturaleza ordenada, no a procurar la primera gracia que ya supone, sino a fomentarla y aumentarla; y por esta razón pertenece al

(1) No es contraria a esta afirmación lo que aseguran muchos autores al decir que esta contemplación es gracia *gratis dada;* pues con esta palabra no quieren dar a entender sino que es don gratuito, o que no se puede merecer. Y en prueba de ello añaden que uno de los actos de esta contemplación es la caridad. Véase, entre otros autores que así se expresan, el P. Godinez, *Práctica de la Teología mística*, lib. VI, cap. 17, en donde se puede comparar la respuesta a la pregunta 1.ª con la resp. a la 4.ª

orden de las gracias que santifican al que así contempla; y por lo mismo la contemplación extraordinaria no puede ser incluída entre las *gracias gratis dadas,* las cuales, según la doctrina unánime de los doctores católicos, se ordenan por su naturaleza a la utilidad espiritual de los prójimos.

Tal es la línea divisoria, clara y patente que existe entre la oración mística y los actos extraordinarios que no son oración propiamente dicha.

Para distinguir la oración mística de estos actos, muchos autores designan a la primera con el nombre de contemplación indistinta, y a los segundos con el de contemplación distinta, A su tiempo se expuso lo que se juzgó conveniente acerca de esa doble denominación. Al presente no nos parece ya oportuno ni necesario repetirlo, sino únicamente reducir, cuanto esos autores comprenden bajo la denominación de contemplación distinta, a la clásica y eminentemente teológica de *gracias gratis dadas.*

Este tratado, si se atiende a lo que ha de ir de nuestra propia cuenta, ha de ser brevísimo; pero entiéndase bien.

Aunque consideramos a la oración mística incomparablemente superior a toda *gracia gratis dada* y por consiguiente a toda visión o revelación profética; pero no despreciamos las profecías; si bien hoy ante muchos cuesta poco rebajarlas y presentarlas, si no como despreciables, al menos como casi inaccesibles a todo prudente discernimiento.

El Señor nos libre de esta tentación, tan peligrosa, por sus consecuencias contra la Revelación católica, como simpática a las tendencias naturalistas de esta época.

Así, pues, la razón de tener poco que decir de nuestra propia cuenta acerca de las visiones y revelaciones, es porque, si se atiende a la doctrina especulativa, los doctores místicos y escolásticos han enseñado cuanto es posible desear sobre ese asunto; y por lo que atañe a la práctica, carecemos de la experiencia necesaria; y así nos habremos de contentar con alegar algunos de los documentos que se leen principalmente en las obras de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz (1).

Pero es de observar que nada de cuanto vamos a decir acerca de las gracias *gratis dadas* ha podido incluirse como en su lugar propio en ninguna de las Secciones precedentes de esta obra; y por lo mismo juzgamos que no puede darse cabida al presente tratado más que en forma de *suplemento,* es decir, tal como se indica en el título precedente.

---

(1) Es atinente a este propósito lo que ya se expuso en la Parte X, Sección III, cap. II de esta misma obra, sobre el criterio de San Juan de la Cruz, en cuanto a resistir el alma a las revelaciones que recibe del mismo Dios; y no hay por qué insistir ya en este punto.

Una palabra más para que se entienda rectamente el sentido de lo que se acaba de indicar en el texto: en cuanto a la contemplación mística pudimos guiarnos a veces por la experiencia de lo que habíamos observado en varias personas; mas en cuanto a las revelaciones hasta de este recurso extraño carecemos casi por completo.

CAPÍTULO PRELIMINAR

Principios generales sobre la acción preternatural de Dios en el hombre

La Providencia de Dios sobre el hombre, se extiende no pocas veces hasta emplear medios que superan a las leyes de la naturaleza; y por lo mismo Dios con su intervención obra entonces verdaderos milagros de varias categorías según el divino beneplácito.

Y como los milagros conforme ya se indicó en otra parte, no son la gracia que santifica en el órden presente de la Redención por Jesucristo nuestro Señor; es fácil conocer dos verdades a cuál más interesantes: 1.ª que todas las manifestaciones preternaturales de que vamos a tratar ahora, cabrían perfectamente dentro del orden de la Providencia que excluyera la elevación del hombre a la visión beatífica; y 2.ª que estas mismas comunicaciones preternaturales distan esencialmente de la esencia de la Mística, tal como se ha declarado antes; y por consiguiente se engañan torpemente los que toman la Mística como si fuera nada más que el conjunto de prodigios o hechos maravillosos que

no puedan explicarse por la actividad de las fuerzas de la naturaleza visible o invisible.

Estas mismas comunicaciones preternaturales de Dios tienen siempre por fin atraer y llevar el hombre a la consecución de su eterno destino, y de aquí nace precisamente su importancia; pero también es cierto que pueden tener por blanco de su acción directa, ya el alma, ya el cuerpo del mismo hombre; bien que en uno u otro caso Dios se proponga siempre darle a conocer su divina voluntad, para que la practique, y así vaya libre de peligros, derecho a su término.

Cuando esa acción divina reposa directamente en el alma ilustrando el entendimiento, se verifican las visiones, las revelaciones proféticas, las palabras sobrenaturales, o también se infunde milagrosamente la ciencia o simplemente el conocimiento de algún arte, como la música, la poesía, la elocuencia.

Si el Señor obra directamente en el alma por la voluntad, se verifican las manifestaciones milagrosas del éxtasis, el cual, naciendo en lo más íntimo del alma, producen como espontáneamente con frecuencia la enajenación de los sentidos, pero no estos otros efectos preternaturales de que ahora se trata. No menos se verifica a veces lo que se llama la *combustión mística,* la comunicación del don extraordinario de lágrimas, la curación de varias enfermedades, la estigmatización, etcétera.

Y si por último, es el cuerpo directamente el blanco de la acción divina, es de ver entonces cómo ostenta Dios su poder convirtiendo a sus amigos predilectos en teatro de portentos y maravillas, haciendo que el cuerpo unas veces irradíe luz divina que asombre a los

expectadores, sobre todo a la hora de su muerte; otras, que exhale licor y bálsamo precioso de gratísimo aroma y obrador de milagrosas curaciones; ya eximiéndolos de la ley de la alimentación, del sueño, y de ciertas flaquezas de la pobre naturaleza humana; ya, en fin, dispensándolos de la ley de la gravedad (1) y de otras varias de la naturaleza.

A todas estas fases de portentos dedican su atención los doctores místicos después de haber tratado preferentemente, como es justo, de la contemplación. Y bien puede afirmarse que, aunque la mayor parte de estos asuntos corresponde a los teólogos en general, con frecuencia habrá sido gran bien que se expongan teniendo a la vista el fondo de la contemplación mística, por la relación que con esta puedan tener en su desenvolvimiento.

Todo esto parece indubitable; pero ha de ser con una condición: que las manifestaciones preternaturales que ahora se mencionan, no sólo se distingan de la contemplación marcando sus caracteres diversos, sino que también se expongan aparte en tratados diferentes que no dejen lugar a confusión entre la esencia de la Mística y entre lo que podemos llamar fosforescencia y brillo exterior que el Señor imprime para sus altos fines en el rostro de sus escogidos.

---

(1) Este fenómeno suele denominarse comúnmente *Levitación*.

CAPÍTULO II

Síntesis de las gracias preternaturales que no pertenecen a la oración mística

Si hemos de atenernos, como es justo, a la luz de los doctores católicos, todas las gracias o comunicaciones preternaturales de Dios con el hombre que por su naturaleza, ni suponen la santidad en quien las recibe, ni tampoco se ordenan esencialmente a procurarla o aumentarla; deben computarse, como ya se indicó, entre la categoría de las gracias *gratis dadas.*

Estas gracias, para evitar toda ambigüedad o confusión, no las hemos de significar diciendo que Dios las concede gratuitamente sin mérito del que las recibe: usar este lenguaje es encerrarse en el misterio, o mejor dicho, en la inexactitud teológica. Lo que evita este gran inconveniente es afirmar que las gracias *gratis dadas* se ordenan de suyo a la utilidad espiritual del prójimo. Que, si algunas de éstas parece que no podían tener otro fin que el bien espiritual del que las recibió, atendiendo al modo y demás circunstancias, lo único que habría de inferirse es que estas mismas mercedes en apariencia serían *gratis dadas,* pero en rea-

lidad se ordenarían a la propia santificación, y se obrarían principalmente en virtud de los dones del Espíritu Santo, por más que influyeran en la mística operación como auxiliares otras gracias de las que ahora decimos, las cuales la modificarían exteriormente, dejando intacta su naturaleza intrínseca.

Mas prescindiendo de esto, que es por lo demás fundamental, lo que pertenece a nuestro propósito es que al número de las gracias *gratis dadas* así consideradas se pueden y se deben reducir todos los actos místicos que en el lenguaje usual de muchos, de casi todos los tratadistas, se llaman de contemplación clara y distinta. Tales son las visiones, las revelaciones, las palabras divinas, las profecías, la ciencia infusa, el don de discernimiento de espíritus, el de sabiduría y ciencia, fe, lenguas, interpretación de las sagradas Escrituras etc. etc.

Procede, pues, que estudiemos ante todo la naturaleza de las gracias *gratis dadas*.

CAPÍTULO III

Naturaleza y división de las gracias "gratis dadas„

Es ley general de la naturaleza que Dios no produce inmediatamente lo que puede hacer por medio de las causas segundas: «Quae per causas secundas fieri possunt, Deus sua ipsius actione non facit» (1). Veamos ahora cómo esta ley brilla en el orden de la gracia.

En el sobrenatural, según el sublime autor de *Coelesti Hierarchia* y como enseña Santo Tomás (2), las cosas ínfimas se disponen por las medias a la consecución de su fin. Por eso, no sólo se nos revela la verdad por medio de los ángeles que son medianeros entre Dios y el hombre, sino que, además, al incorporarnos Dios al orden de la gracia, el cual consiste en que el hombre vuelva a Dios de donde vino, sucede que unos refluyen a Dios por medio de otros. «Cum igitur gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum redu-

(1) *Institutiones phylosophiae naturalis*, del sabio Jesuita Padre Tilmann Pesch, libr. 1, disp. 2, sect. 1, n. 68.

(2) 2a 2ae, q. 172, a. 2.

cantur» (1). Ahora bien, los dones de que son adornados los que Dios escoge para encaminar a otros al fin último, se llaman gracias *gratis dadas*, por cuanto se conceden al hombre sobre la facultad natural y sin mérito alguno de la persona (2).

Cuántas y cuáles sean estas gracias nos lo enseña San Pablo por estas palabras: Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae: alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum: alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum... alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum» (3). Para que no pudiera dudarse de que estos dones son los que se llaman gracias *gratis dadas,* dijo inmediatamente antes el Santo Apóstol: «Unicuique antem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem». Por consiguiente todas estas gracias de sabiduría, ciencia, fe, de sanidad, de milagros, profecía, discreción de espíritus, lenguas o interpretación de las Escrituras, son las que comunmente suelen contarse entre las *gratis dadas*, es decir, las que se conceden para utilidad espiritual de los prójimos, a diferencia de las llamadas *gratum facientes,* que unen al hombre con Dios, justificándole o por lo menos disponiéndole en orden a la propia santificación (4).

Antes de pasar adelante, bueno será que nos preguntemos: ¿la enumeración de las gracias *gratis dadas* hecha por el Apóstol es del todo completa, de tal suerte que todas las gracias de ese género quedan exacta y

---

(1) Ia 2ae, q. 111, artº. 1.º
(2) Ibid.
(3) I ad. Corinth., XII, 7, 11.
(4) *Summ.* Ia 2ae, q. 111, a. 4.

específicamente enumeradas en las palabras transcritas?

Si nos atenemos a la doctrina de Santo Tomás y de la mayor parte de los teólogos, tendremos que responder afirmativamente.

Otros, sin embargo, y de grande autoridad también, como los PP. Suarez (1), Alapide (2) y Belarmino (3), defienden que San Pablo no se propuso formular una enumeración rigurosa, sino que bajo un nombre genérico comprendió especies múltiples (4). Prescindiendo pues de ésta cuestión, fijémonos en lo que toca a nuestro asunto. Y a este fin, expondremos tan sólo aquellas gracias *gratis dadas* que presentan estrecha relación con la contemplación mística, por afectar más directamente a la parte sublime del hombre que es su espíritu ya sea en su inteligencia, ya principalmente en su voluntad, a cuyo ejercicio tiende sobre todo la vida mística considerada en su mayor amplitud.

---

(1) *De Gratia*, prolegom. 3, c. 5, n. 63.
(2) *Comment.* in I.am Corinth., XII, 10.
(3) *Controvers. de Gratia*, l. 1. c. 10.
(4) Ribet, *La Mystique divine*, tom. III, c. 5, p. 93 y 94.

CAPÍTULO IV

Las visiones sobrenaturales

§ I

NATURALEZA DE ESTAS VISIONES

Para explicar de algún modo plausible los Doctores cristianos el origen de las revelaciones proféticas, presentan como primera condición las especies sensibles e inteligibles que, o se han abstraído y elaborado naturalmente, o se coordinan de una manera extraordinaria en la imaginación y entendimiento, o se infunden de nuevo en ambas potencias, si bien en todos tres casos necesitan éstas ser confortadas con cierta luz sobrenatural que sea principio de la percepción y del juicio, para que el profeta juzgue que la revelación es verdadera, y así conozca lo que se le manifiesta, y entienda ser Dios quien le ilumina y enseña (1).

Declarando después el Doctor Angélico la división de profecía por razón de los signos con que se expresa la verdad inteligible, enseña que hay una en la cual el

(1) *Div. Th.*, 2.ª 2.ae, q. 171 et 174; Suárez, *de Fide*, disp. 8, sect. 6.ª

profeta ve las cosas significativas de la verdad, como las siete espigas gruesas significan los siete años de abundancia; y otra en que oye las palabras que expresan la verdad inteligible (1). De aquí la división de la profecía en visiones y en locuciones sobrenaturales.

Y ateniéndonos a las visiones, no se crea que por haber en ellas cierta especie de intuición, se identifican con la contemplación mística propiamente dicha: San Juan de la Cruz nos deshará toda mala inteligencia, por estas palabras: «Las espirituales (noticias del orden sobrenatural) son en dos maneras. Una es distinta y particular: y otra es confusa, oscura y general. En la distinta y particular entran cuatro maneras de aprehensiones particulares que se comunican al espíritu, no mediante algún sentido corporal; y son: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. La inteligencia oscura y general es una sola, que es la contemplación que se da en fe» (2).

Santa Teresa distingue también una intuición de la otra, cuando dice: «Esto no era manera de visión: creo lo llaman Mística Teología» (3). En otro lugar dice también acerca de la unión mística: «esta gran merced es de Dios... mas no es visión... acá (es decir en la visión intelectual) vese claro que está aquí Jesucristo» (4). Por tanto puede haber y hay sencilla intuición de la verdad, pero en confuso, así como también la hay distinta, bien que esta distinción y claridad admita más o

---

(1) *Div. Thom.*, ibid., q. 174, art. 3.º

(2) *Subida del monte*, lib. 2.º, cap. 10. Así en las ediciones ordinarias. En la crítica de 1912 únicamente varía el número plural de los sujetos de la oración, y en lugar de ser el cap. 10 es el 9, pág. 135-6.

(3) *Vida*, c. 10.

(4) Ibid., c. 27.

menos grados, conforme a la luz que se comunique a la potencia. Cuando la intuición es en confuso, va, por decirlo así, dando vida a la fe que se alimenta y crece entre las sombras: ésta es la contemplación que según San Juan de la Cruz se da en fe. La intuición distinta, si bien puede ser hasta cierto grado compatible con la fe, pero no tiende por su naturaleza como la precedente a confortarla, y así podremos definir la visión sobrenatural en el sentido que la toman los místicos: una gracia *gratis dada* por la cual Dios manifiesta sobrenaturalmente al entendimiento con mayor o menor claridad un objeto, ya sea presentándole tal como es en su presencia real, ya sea tan sólo dándole a conocer por cierta representación ideal o imaginaria, ora afectando inmediatamente a los sentidos externos, ora a la imaginación, ora también iluminando desde luego sin intermedio alguno al mismo entendimiento.

Para que esto se comprenda mejor acudamos a los rudimentos filosóficos, que tal vez nos suministren alguna analogía que nos aclare el punto de que se trata. Las verdades que suelen llamarse de *sentido común,* ¿cómo se ofrecen a la primera mirada del entendimiento sino en cuanto evidentes, bien que por otra parte veladas con la sombra de la universalidad e indistinción? (1). Por el contrario, las verdades que son de evidencia inmediata brillan ante el alma con una luz viva que la penetra por completo, y por lo mismo ella no tiene que hacer, sino mirar frente a frente la realidad que se le ofrece descubierta.

---

(1) Véase *Philosophia elementaria, Card. Zephirini González,* O. P., sec. 2.ª, c., 2.º, art. 4.º, par. 3; y el *P. Vanderaa,* S. J., *Philosoph.,* t. I, *Lojic. object.,* thes. 54.

Ahora bien, las verdades de sentido común que se perciben sin miedo alguno de error pero envueltas como en la oscuridad y en las sombras, son imagen fiel de la mística contemplación inseparable de la caridad y de la fe divina. Las verdades de clara evidencia o intuición, son imagen de las visiones y revelaciones proféticas.

§ II

DIVISIÓN DE LAS VISIONES— LAS CORPORALES Y LAS IMAGINATIVAS

No es difícil exponer las especies que hay de visiones: nuestra gran Maestra nos lo enseña por estas palabras: «Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la ví con los ojos corporales, ni ninguno, sino con los ojos del alma. Dicen los que lo saben mijor que yo que es mas perfecta la pasada que esta, y esta mas mucho que las que se ven con los ojos corporales» (1). He aquí distinguidos con toda claridad los tres géneros de visiones que unánimamente admiten los Santos Padres, Doctores de la Iglesia y Teólogos (2); a saber, la corpórea, la imaginaria y la intelectual, de la cual había escrito largamente la Santa en el capítulo anterior. Esta misma división la indica en otros varios pasajes de sus escritos que creo innecesario reproducir (3).

Por lo que toca a la visión corpórea, estamos privados del magisterio de la Santa, pues que, como la misma

(1) *Vida*, c. 28.
(2) Alvarez de Paz, lib. 5.°, part. 3.ª, c. 10.
(3) *Mor. 6.as* c. 9.

candorosamente nos lo asegura (1), «cuando es con la vista exterior, no sabe decir dello ninguna cosa, pues que no habia pasado por ello, y de lo que no hay experiencia mal se puede dar razón cierta».

Digamos sin embargo algo para saber al menos discernirlas de las otras que indudablemente son más excelentes, y menos expuestas a ilusión, cuanto la inteligencia se actúa más de cerca en ellas.

«Visión corporal es cuando se ve con los sentidos exteriores una cosa en la cual se oculta una significación mística, esto es, que no puede verse o manifestarse con su propia virtud sino que es precisa alguna otra superior para conocerla» (2).

A fin de explicar varias de estas visiones, los teólogos con frecuencia se ven precisados a inquirir sobre la posibilidad de la bilocación real y verdadera de los objetos de la misma vision. Por nuestra parte, y dejando a salvo la real presencia de nuestro Señor Jesucristo en el divino Sacramento de su amor, pues que en este inefable misterio se verifica la real existencia del Señor en todos los lugares donde se deposita la hostia consagrada, no circunscriptivamente, sino de un modo sacramental y sobrenatural; nos abstendremos de tomar parte en tan difícil y abstrusa cuestión; resuélvase de un modo o de otro, queda intacta la posibilidad de la visión aunque no se verifique sino mediante cierta virtud representativa en que influyan los ángeles (3).

---

(1) Lug. ult. cit.

(2) Vallgornera, *Theolog. mystic.* D. Thomae, q. 3, disp. 5, a. 1 núm. 1.

(3) Véase si place sobre esto, lo que dice Benedicto XIV, *de Beatific. et Canonizatione Sanctorum*, l. 4, p. 1, c. 32, n. 18.

Si de las visiones corporales pasamos a las imaginarias, he aquí lo que escribe Santa Teresa: «Vengamos a las visiones imaginarias que dicen que son a donde puede meterse el demonio mas que en las... intelectuales; y así debe de ser; mas cuando son de nuestro Señor, en alguna manera me parecen mas provechosas, porque son mas conformes a nuestro natural, salvo de las que el Señor da a entender en la postrera morada, que a estas no llegan ningunas» (1).

Como se ve, la Santa compara las visiones imaginarias con las intelectuales, y no duda asegurar que éstas son por su naturaleza más excelentes que aquéllas. Ni la verdadera filosofía podía menos de confirmar esta verdad tan sencilla: baste decir que la imaginación es potencia de la sensibilidad interna que se ejercita mediante órganos materiales; no así el entendimiento que es donde se obra la altísima visión intelectual en que luego nos ocuparemos, pues de suyo esta nobilísima facultad es la más bella imagen de la divina Esencia dentro del orden natural, y además en esta visión se actúa no sólo independientemente de la materia, sino también sin cooperación de la fantasía.

Al llegar aquí, teníamos preparadas algunas observaciones que nos había inspirado un libro impío que no hay para qué alegar siquiera. Las retiramos para seguir las enseñanzas de nuestra amada Maestra: «Cuando Nuestro Señor, dice, es servido de regalar más a un alma, muéstrale claramente su sacratísima Humanidad... queda tan esculpida en la imaginación esta imagen gloriosísima que tengo por imposible quitarse de ella, has-

(1) *Morad. 6.as*, c. 9.

ta que la vea adonde para siempre la pueda gozar. Aunque digo imagen, entiéndese que no es pintada, al parecer de quien la ve, sino verdaderamente viva» (1). En esta descripción se contiene admirablemente cuanto puede apatecerse para aclarar lo que es visión imaginaria. Dícese que para efectuarse se esculpe en la fantasía la imagen gloriosa del Señor; en lo cual conviene con las visiones naturales, pero que se diferencia de ellas, en que la imagen para la visión natural es pobre, débil, muerta, como pintada al antojo de cada uno, al paso que en la sobrenatural es imagen viva, «y algunas veces está hablando con el alma, y aun mostrando grandes secretos» (2).

Apesar de haber la Santa en las anteriores palabras expuesto con tanta claridad la naturaleza de la visión imaginaria, pasa más adelante y se pregunta «el modo cómo el Señor se muestra por estas visiones». Y aunque contesta que no se propone «declarar de qué manera puede ser poner esta luz tan fuerte en el sentido interior y en el entendimiento imágen tan clara que parece verdaderamente está allí (Jesucristo), porque eso dice es de letrados, ni ha querido el Señor darle a entender el cómo»; es lo cierto que ella nos enseña cuanto el pensador más profundo pudiera exigir para conocer el orden que el alma sigue en este conocimiento. Imagen o especie intencional y luz que da vida sobrenatural a la representación: ¿qué más se necesita? La imagen es el puente que une el mundo real con el ideal y por donde se pasa de lo sujetivo a lo objetivo,

(1) *Morad. 6.as*, c. 9.
(2) Ibid.

el único medio que hay para que el sujeto que conoce, posea el objeto conocido, precisamente allí en donde nace la operación íntima, vital, inmanente del conocimiento.

Por consiguiente, en la visión tanto natural como sobrenatural el medio por el cual se obra ha de ser la especie del objeto que se representa; pero, ¡cuán diversa es la imagen natural de la sobrenatural!

Nos enseña la gran Doctora que la imagen natural es pintada, la sobrenatural viva; todavía añade: «bien me parecía en algunas cosas que era imagen lo que veía, más por otras muchas no, sino que era el mesmo Cristo, conforme a la claridad con que era servido mostrárseme. Unas veces era tan en confuso que me parecía *imágen,* no como los dibujos de acá por muy perfectos que sean... es disbarate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro en ninguna manera, no más ni menos que la tiene una persona viva a su retrato, que por bien que esté sacado, no puede ser tan al natural que en fin se ve es cosa muerta... No digo que es comparación... sino verdad, que hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado, no más ni menos; porque si es imagen, es imagen viva, no hombre muerto, sino Cristo vivo» (1). Consideremos bien estas palabras.

La Santa indica tres especies de imágenes: natural la una; otra, aunque sobrenatural, pero tan en confuso que bien parecía ser imagen. La tercera, que, si era imagen, debía de ser imagen viva del objeto. Ahora bien, ¿cuál puede ser la imagen viva del objeto sino aquella que en cuanto a su ser y conservación dependa

(1) *Vida*, c. 28.

de la presencia íntima e inmediata del objeto mismo? Y, ¿qué otra cosa puede ser el término de la intuición sino el objeto presente? Por consiguiente no será temerario pensar que cuando a la Santa le parecía que era *imagen lo que veía,* se le representaba el objeto, es decir la gloriosa Humanidad de Jesucristo, como distante y a lo lejos, mientras que en otras ocasiones la imagen era tan viva que parecía exigir la real presencia de Jesucristo para que fulgurase con tanta gloria y majestad. Esto es lo que a primera vista ocurre al fijarnos en las palabras de Santa Teresa, sin entrar por ahora en otras cuestiones que habrán de indicarse cuando se trate de la visión intelectiva.

Pero sigamos considerando el principio sobrenatural que según Santa Teresa produce la visión imaginaria, y el que derrama tan soberano esplendor sobre la imagen antedicha. «No es, declara (1), resplandor que deslumbra, sino una blancura suave y el resplandor *infuso*... Es una luz tan diferente de la de acá que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista que no se querrían abrir los ojos despues». No puede menos de llamar la atención el resplandor *infuso* que la Santa dice; ni se crea que se le escapa esta expresión sin reflexionar en ella: que vuelve a repetirla en el *Castillo interior* (2) al escribir: «Su resplandor es como una luz infusa». Tal es la luz profética que ilumina su alma privilegiada para que penetre los misterios ocultos a la luz natural, «luz tan

(1) *Vida*, c. 28.
(2) *Morad. 6.as*, c. 9.

diferente de la de acá que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos en comparación de aquella claridad, y luz que se presenta a la vista, que no se querrían abrir los ojos despues... Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada» (1).

Siendo tan viva esta luz divina, ya se comprende «que no es menester aquí preguntar... quién es el que aparece, que se da bien a conocer que es el Señor del cielo y de la tierra; lo que no harán los reyes della, que por sí mesmos bien en poco se ternan, sino va junto con él su acompañamiento, u lo dicen» (2). Podrá, sí, el alma ser en tan altas verdades por su naturaleza ignorante, pero en cambio «la verdadera sabiduría sin trabajo suyo la quita en un punto la torpeza, y dura con una certidumbre el alma de que esta Merced es de Dios, algún espacio de tiempo, que, aunque más le dijesen lo contrario entonces, no la podrían poner temor de que puede haber engaño» (3). Hé aquí la certidumbre que adquiere el alma cuando es embestida de la verdadera y propiamente dicha luz de profecía. Porque como enseña Santo Tomás (4), «la mente del profeta puede ser enseñada por Dios de dos maneras: la una por *expresa revelación;* la otra por *cierto instinto*... Cuando es por *revelación expresa,* el profeta adquiere muy grande certidumbre de lo que conoce, y tiene por cierto lo que divinamente se le revela. No así cuando se conoce alguna cosa por *instinto profético,* que en-

(1) *Vida*, c. 18.
(2) *Morad. 6.as*, c. 9.
(3) Ibid.
(4) 2.ª 2.ª, q. 171, art. 5.º

tonces no puede discernirse lo que se concibe por divino instinto o por espíritu propio». Esta certeza versa no sólo acerca de las cosas reveladas, sino que tambien de que es Dios quien las revela, como claramente consta de las palabras transcritas de Santa Teresa. Digo más: sí, según la Santa, no podía durante la visión dudar que era Dios el que veía, claro es que su profecía era no solo cierta sino evidente.

Según eso, ¿podrá haber quien confunda las sobrenaturales visiones imaginarias de Santa Teresa con los delirios de una imaginación enferma?

Ni vaya a creerse que la Santa juzgaba indistintamente en sí o en otras personas por visiones verdaderas todas las que se ofrecían a su exámen. Consultemos sus escritos y nos admiraremos de sus prudentes y discretas enseñanzas. «Téngase aviso, dice, que la flaqueza natural es muy flaca, en especial en las mugeres, y en este camino de oración se muestra más; y ansi es menester que a cada cosita que se nos antoje no pensemos luego es cosa de visión; porque crean que cuando lo es, que se da bien a entender: a donde hay algo de melancolía, es menester mucho más aviso, porque cosas han venido a mí de estos antojos que me han espantado» (1).

Sería cosa de no acabar aducir todos los argumentos que de Santa Teresa pudieran tomarse para demostrar que no era en modo alguno propensa, ni por temperamento ni por reflexión, a las alucinaciones que algunos críticos, muy raros por cierto, la atribuyen. Contentémonos con el siguiente trozo tomado del *Cas-*

(1) *Fundaciones*, c. 8.

tillo interior: «Acaece, dice, a algunas personas (y sé que es verdad que lo han tratado conmigo, y no tres o cuatro, sino muchas) ser de tan flaca imaginación, o el entendimiento tan eficaz, o no sé qué se es, que se embeben de manera en la imaginación, que todo lo que piensan, claramente les parece que lo ven; aunque si hubiesen visto la verdadera visión, entenderían muy sin quedarles duda el engaño, porque van ellas mesmas componiendo lo que ven con su imaginación, y no hace después ningún efecto» (1).

Veamos ahora cómo va ella aplicando estas sublimes reglas de prudencia sobrehumana a las muchas revelaciones y visiones que del Señor recibió, principalmente a las imaginarias, en que más puede haber ilusión o engaño.

No hay necesidad de prescindir un momento siquiera de los escritos de nuestra amada Santa, para creer que dichas visiones no pudieron ser obra natural de su imaginación. Oigámosla, pues: «Ser, dice, imaginación esto, es imposible de toda imposibilidad; ningún camino lleva, porque sola la hermosura y blancura de una mano (de Jesús) es sobre toda nuestra imaginación. Pues sin acordarnos de ello, ni haberlo jamás pensado, ver en un punto presentes, cosas que en gran tiempo no pudieran concertarse con la imaginación, porque va muy más alto, como ya he dicho, de lo que acá podemos comprender: ansí que esto es imposible, y si pudiésemos algo en esto, aún se ve claro por estotro que ahora diré. Porque si fuese representado con el entendimiento, dejado que no haría las grandes operaciones que esto

---

(1) *Morad. 6.as*, c. 9.

hace ni ninguna, porque sería como uno que quisiese hacer que dormía y estase despierto, porque no le ha venido el sueño, que él, como si tiene necesidad u flaqueza en la cabeza, lo desea, adormécese en sí y hace sus diligencias, y a las veces parece hace algo: más sino es sueño de veras, no le sustentará ni dará fuerza a la cabeza, antes a las veces queda más desvanecida. Ansí sería en parte acá, quedar el alma desvanecida, más no sustentada y fuerte, antes cansada y desgustada: acá no se puede encarecer la riqueza que queda» (1).

Ella misma nos enseña también qué riqueza fuese esta que en su alma sentía como efecto de los celestiales dones que se le comunicaban, a los cuales alude diciendo: «siempre lo tenía por gran merced del Señor, y me parece un grandísimo tesoro: y el mesmo Señor me aseguraba muchas veces. Yo me veía crecer en amarle mucho» (2).

No parece sino que preveía la Santa había de llegar un día en que algunos de entre los mismos buenos habían de atribuir sus visiones a la exaltación de su fantasía; así es que los combate de antemano con esta fuerza incontrastable: «porque ¿cómo podríamos representar con estudio la Humanidad de Cristo, ordenando con la imaginación su gran hermosura? Y no era menester poco tiempo si en algo se había de parecer a ella. Bien la puede representar delante de su imaginación y estarla mirando algún espacio y las figuras que tiene y la blancura, y poco a poco irla más perfeccionando y encomendando a la memoria aquella imágen; esto: ¿quién

---

(1) *Vida*, c 28.
(2) Ibid.

se lo quita? pues con el entendimiento la pudo fabricar. En lo que tratamos ningún remedio hay de esto, sino que la hemos de mirar cuando el Señor la quiere representar, y como quiere y lo que quiere; y no hay quitar ni poner ni modo para ello aunque más hagamos, ni para verlo cuando queremos, ni para dejarlo de ver: en queriendo mirar alguna cosa particular, luego se pierde Cristo...» «Ansí que, continúa más abajo, aquí no hay querer ni no querer: claro se ve quiere el Señor que no haya sino humildad y confusión y tomar lo que nos dieren y alabar a quien lo da. Esto es en todas las visiones, sin quedar ninguna, que ninguna cosa se puede, ni para ver menos ni mas hace ni deshace nuestra inteligencia. Quiere el Señor que veamos muy claro: no es esta obra nuestra, sino de su Magestad» (1). En fin, dice en otro lugar (2), no alcanza la imaginación, por muy sutil que sea, a pintar ni trazar cómo será esta luz ni ninguna cosa de las que el Señor me daba a entender». En efecto, a la manera que, para las ficciones de nuestra imaginación, se necesita más o menos tiempo para ir sucesivamente representándose lo que se desea, por el contrario en estas visiones sobrenaturales afirma la Santa que «se representa de presto todo por junto y con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un relámpago» (3). De la misma manera si los ensueños de nuestra imaginación se desvanecen como ligerísima sombra, no así estas visiones, pues queda tan esculpida en la imaginación esa imágen gloriosísima, que tengo,

---

(1) *Vida*, c. 29.
(2) *Vida*, c. 38.
(3) *Morad. 6.as*, c. 9.

dice, por imposible quitarse de ella, hasta que la vea hasta siempre la pueda gozar» (1), si no es en ciertos momentos que la quita el Señor para que el alma se ejercite en pura fe.

Y, ¿qué diremos de la fuerza con que la luz divina fortalece el alma durante estos celestiales favores? A esto contesta la Santa: «Digo que tiene tan grandísima fuerza esta visión... que tengo por imposible si muy sobrenatural no la quisiese el Señor ayudar, con quedar puesta en arrobamiento y éxtasis... sería como digo imposible sufrirla ningun sujeto...» (2). En esta misma razón se apoya también para asegurar que no será verdadera visión sobrenatural imaginaria, si no pasa en breve.

Por último, y así nos confirmaremos más y más en nuestras aserciones, es doctrina de los Santos Doctores de la Iglesia y especialmente de Santo Tomás de Aquino (3), que no hay visión alguna imaginaria sin la intelectual a la vez: «nec imaginariam vissionem sinc intellectuali». De aquí infiere el P. Alvarez de Paz (4), que la visión imaginaria se llama así, no porque durante ella obre únicamente la imaginación, estando ocioso el entendimiento, sino porque la impresión principal de Dios se obra en la fantasía por donde pasa al entendimiento lo que el Señor quiere comunicar.

Ahora veamos cómo nuestra Santa contempla estas inefables maravillas. «Casi vienen juntas, escribe, estas dos maneras de visión siempre (la intelectual e imagi-

---

(1) *Morad. 6.as*, c. 9.
(2) *Vida*, c. 28.
(3) *De Verit.*, q. 12, a. 12.
(4) Ibid., lib. 5.°, part. 3.ª, c. 11.

naria) y aun es ansí que lo vienen, porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la Santísima Humanidad: y por estotra manera que queda dicha, se nos da a entender cómo es Dios y poderoso, y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor» (1).

Cuando a la luz que brota de las palabras de Santa Teresa se estudian los caracteres intrínsecos de sus revelaciones proféticas, ¿qué juicio deberemos formarnos de aquellos críticos heterodoxos o incrédulos que *parece se espantan* al oir hablar de las visiones o revelaciones hechas a los Santos, mientras que escuchan con indulgencia y aprobación las que se atribuyen a los protestantes u otros herejes visionarios? «Que cierto, podremos increparlos con nuestra Doctora, no les espanta tanto decir que les representa el demonio muchos géneros de tentaciones de espíritu, de blasfemia, y disbaratadas y deshonestas cosas, cuanto se escandalizarán de decirles que han visto u habládolas algún ángel, u que se les ha representado Jesucristo crucificado Señor nuestro» (2).

A estos críticos esclavos de la secta, les contestaremos con nuestro insigne Balmes que en su obra monumental el *Protestantismo comparado con el Catolicismo* (3), escribe: «Nada más palpable que la diferencia que media en este punto entre los protestantes y los católicos. En ambas partes hay personas que se pretenden favorecidas con visiones celestiales; pero con las visiones los protestantes se vuelven orgullosos,

(1) *Vida*, c. 28.
(2) *Fundac.*, c. 8.
(3) Nota 12 al c. 8.

turbulentos, frenéticos, mientras los católicos ganan en humildad y en espíritu de paz y de amor... En el mismo siglo XVI, cuando el fanatismo de los protestantes llevaba revuelta la Europa entera, y la inundaba de sangre, había en España una mujer que a juicio de los protestantes y de los incrédulos debe de ser una de las que más han adolecido de achaque de ilusión y fanatismo; pero el pretendido fanatismo de esa mujer, ¿hizo derramar acaso, ni una gota de sangre, ni una sola lágrima? ¿Y sus visiones, eran acaso órdenes del cielo para exterminar a los hombres, como desgraciadamente sucedia entre los protestantes? Después que en la nota anterior se habrá horrorizado el lector con las visiones de los sectarios, quizás no le desagradará tener a la vista un cuadro tan bello como apacible». «Es Santa Teresa, que escribiendo su propia vida por motivos de pura obediencia, nos refiere sus visiones con un candor angelical, con una dulzura inefable». Y podemos añadir que al recibirlas su grande alma se ennoblece más y más, perdiendo, hasta cierto punto, de vista la tierra para suspirar incesantemente por el cielo: ¿qué semejanza puede haber entre las visiones de la Santa y las que se dicen recibidas por los corifeos del protestantismo?

Ahora se comprenderá cuán falsa y peligrosa es la doctrina del filósofo italiano Muratori que en su obra *Delle forze della fantasia umana,* se atreve a designar como causa de las revelaciones y visiones de Santa Teresa la exaltación de su fantasía. En vista de lo dicho anteriormente, nadie tendrá por injusta la censura que esta doctrina merece al señor La Fuente cuando la llama anticatólica, y añade: «De otra manera... han mirado (dichas revelaciones) la Iglesia y los Santos más

eminentes de ella; por tanto la petulancia de Muratori sobre este punto es temeraria e impía» (1).

En contra de éstas y otras semejantes teorías, según las cuales se atribuye al mal espíritu la causa de varias de las visiones de la Santa, basta copiar algún trozo de los escritos de la misma, en que no se sabe qué admirar más, si su celestial sabiduría o el poderío que ejercía sobre los mismos demonios, sojuzgándolos y abatiéndolos para que no le dañasen. He aquí, pues, lo que ella dice: «En los efectos se conoce no tiene aquí fuerza el demonio. Paréceme que tres ú cuatro veces me ha querido representar de esta suerte al mesmo Señor en representación falsa; toma la forma de carne, mas no puede contrahacerla con la gloria que cuando es Dios. Hace representaciones para deshacer la verdadera visión que ha visto el alma, mas ansí la resiste de sí y se alborota y se desabre y inquieta, que pierde la devoción y gusto que antes tenía, y queda sin ninguna oración. A los principios fue esto, como he dicho tres ú cuatro veces. Es cosa tan diferentísima, que aun quien hubiere tenido sola oración de quietud, creo lo entenderá por los efectos que quedan dichos en las hablas. Es cosa muy conocida, y si no se quiere dejar engañar un alma, me parece no la engañará si anda con humildad y simplicidad. A quien hubiere tenido verdadera vision de Dios, desde luego casi se siente; porque aunque comienza con regalo y gusto, el alma lo lanza

(1) Escritas las precedentes observaciones, he podido leer la *Acta Sanctae Teresiae* por los PP. Bolandistas. En esta obra se refuta magistralmente la opinión de Muratori, y se alega una disertación del P. Fr. Liberio de Jesús, hijo de Religión de la Santa, también magistralmente escrita, contra dicha opinión. Veáse *Commentar. Praevü*, § XCIII, n. 1777, p. 408, del P. Vandermóére.

de sí; y aun, á mi parecer, debe ser diferente el gusto, y no muestra apariencia de amor puro y casto; y muy en breve da á entender quien es» (1).

Efectivamente, cuando el espíritu malo interviene en la visión, si bien muchas veces principia con una dulce y aparente paz, luego sobreviene gran desasosiego, convulsiones, agitación frenética, los síntomas, en fin, que se notan bien claramente en los posesos y obsesos del Evangelio; pero, ¿dónde están en Santa Teresa las convulsiones, contorsiones, todo ese grotesco acompañamiento del magnetismo y esos fenómenos extraños que son su tema obligado? Nada de eso sucede aquí, sino que como dice la Santa «estando el alma muy lejos de que ha de ver cosa..., revuelve todas las potencias y sentidos con un gran temor y alboroto para ponerlas luego en aquella dichosa paz. Ansí como cuando fue derrocado San Pablo, vino aquella tempestad y alboroto en el cielo, ansí acá en este mundo interior se hace gran movimiento y en un punto queda todo sosegado» (2).

§ III

LAS VISIONES INTELECTUALES

Hasta aquí de las visiones imaginativas. Ahora trataremos de las intelectuales.

En primer lugar, el entendimiento nada conoce naturalmente sino con ocasión de los sentidos, los cuales

---

(1) *Vida*, c. 28.
(2) *Morad. 6.as*, c. 9.

reciben las especies sensibles de los objetos materiales, y éstas depuradas y algún tanto ennoblecidas por la imaginación, se trasforman en inteligibles con la luz espiritual de la facultad abstractiva, llamada en las escuelas *entendimiento agente,* y así hácense aptas para que el entendimiento posible se actúe entendiendo las verdades espiritualmente representadas por ellas.

No se necesita para la visión intelectual este prolijo y trabajoso procedimiento. Porque como dice nuestra gran Doctora «es una cosa tan de espíritu esta manera de vision... que ningun bullicio hay en las potencias ni en los sentidos...; no obramos nosotros nada ni hacemos nada: todo parece obra del Señor. Es como cuando ya está puesto el manjar en el estómago sin comerle ni saber nosotros cómo se puso allí, mas entiende bien que está. Aunque aquí no se entiende el manjar que es ni quien lo puso, acá sí; mas cómo se puso no lo sé, que ni se vió, ni se entiende, ni jamas se habia movido á desearlo, ni habia venido á mí noticia que esto podía ser» (1). Este manjar es, sin duda, el delicado de las altas verdades representadas en el entendimiento. Dice que entonces esta potencia nada obra y que no hay bullicio en los sentidos, porque no necesita entonces el alma afanarse para recibir ese conocimiento. Afirma también que todo parece obra del Señor: es que Dios infunde en el entendimiento estas representaciones altísimas.

Tan admirable concepto le aclara más y más la Santa en estas otras palabras: «Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda en lo muy interior del alma, y allí

(1) *Vida*, c. 27.

lo representa sin imagen ni forma de palabras». Este entender del alma sin imagen ni forma de palabras», ¿qué otra cosa puede ser sino la luz de la aurora que dice David (II Reg. XXIII, 4). «¿Resplandece por la mañana al salir el sol sin nubes?» Y efectivamente, en la visión intelectual *pura* ni siquiera la fantasía puede cooperar a tan alta operación. Cierto que ese es gran milagro; pero debe tenerse en cuenta que a tanta altura el milagro es la atmósfera divina en que vive el alma, olvidada en cierto modo de su natural condición.

Sublimes dones ha de necesitar el alma para sobreponerse tan vivamente a la razón y trasformarse para el caso en puro espíritu, entendiendo a manera de los ángeles: ¿qué mortal será capaz de apreciar debidamente ese estado admirable, en que, como dice nuestra gran Maestra, la verdad «se representa por una noticia al alma más clara que el sol? No digo, continúa, que se ve sol ni claridad, sino una luz que sin ver luz alumbra el entendimiento para que goce el alma tan gran bien» (1). ¿Qué luz podrá ser ésta que baña el alma elevada al grado altísimo de visión intelectual pura? A esto contesta el P. Alvarez de Paz: «Es cierto que ni la luz natural ni la de la fe bastan aquí. No la primera, porque ella no traspasa los límites del orden natural. Ni la segunda, que se da únicamente para la noción ordinaria y oscura de las cosas sobrenaturales. Digo más: ni hace al caso el don de Sabiduría, que se destina a la contemplación desnuda en pura fe, pero no se extiende a las gracias *gratis dadas*. Es, pues, de necesidad para la visión intelectual cierta luz que o es o se reduce a la

(1) *Vida*, c. 27.

lumbre de profecía, con la cual auxiliada la mente, con tanta perfección ve las cosas divinas que parece sobrepuja al estado de la mortalidad» (1).

Y, ¿podría el alma, cuando habita esta región serena y apacible, ser agitada de la duda acerca de los misterios que se le ofrecen con tan vivos resplandores? No, por cierto, pues dice Santa Teresa que: «sin verse (con los ojos corporales ni de la imaginación) se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpida en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve; ni tanto, porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza de duda» (2).

Esta certeza es consecuencia de la luz profética de que está el alma embestida. Porque si este don celestial puede hacer evidente el conocimiento en la visión imaginaria, como poco ha decíamos apoyados en el testimonio de nuestra Santa, ¿cuánto más aquí donde las sombras desaparecen, para entrar en la región de las inteligencias separadas?

¡Oh y qué grandes misterios se revelan entonces al que cree! «Se ve, dice ella, el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad, y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas...; hace algunas mercedes que consigo trainla sospecha, por ser de tanta admiración y hechas a quien

---

(1) *Vida*, c. 13.
(2) Ibid.

tan poco las ha merecido, que si no hay muy viva fe, no se podrán creer» (1). Veamos ahora en particular la descripción que hace de algunos de estos misterios, por ella tan claramente contemplados, empezando por los corporales y subiendo hasta Dios simplicísimo y purísimo acto.

§ IV

DESCRIPCIONES DE SANTA TERESA

Es imprescindible referir a la letra la primera visión intelectual que tuvo Santa Teresa de nuestro Señor Jesucristo tal como nos la da a conocer en su *Vida,* si queremos formarnos idea aproximada de las bellezas que encierra. «Estando, dice (2), un día del glorioso San Pedro en oración, ví cabe mí, u sentí, por mijor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no ví nada, más pareciome estaba junto cabe mi Cristo, y via ser El el que me hablaba, a mi parecer. Yo como estaba inorantísima de que pudiese haber tal visión, diome gran temor al principio, y no hacía sino llorar, aunque en diciéndome una palabra sola de asigurarme, quedaba, como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre al lado de Jesucristo; y como no era visión imaginaria, no via en qué forma; mas estar siempre a mi lado derecho sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy di-

(1) *Vida*, c. 13.
(2) Ibid., c. 27.

vertida, podía inorar que estaba cabe mí.=Luego fuí a mi confesor harta fatigada a decírselo. Preguntome, que, ¿en qué forma le vía? Yo le dije que no le vía. Díjome, que ¿cómo sabía yo que era Cristo? Yo le dije que no sabía cómo, más que no podía dejar de entender que estaba cabe mí, y le vía claro, y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor en oración de quietud y muy contínua, y los efectos que eran muy otros que solía tener, y que era cosa muy clara. No hacía sino poner comparaciones para darme a entender; y cierto para esta manera de visión, a mi parecer, no la hay que mucho cuadre: que ansí como es de las más subidas, sigun después me dijo un santo hombre y de gran espíritu llamado Fr. Pedro de Alcántara, de quien después haré más mención, y me han dicho otros letrados grandes, y que es a donde menos se puede entremeter el demonio, de todas; ansí no hay términos para decirla acá las que poco sabemos, que los letrados mijor lo darán a entender. Porque si digo que con los ojos del cuerpo ni del alma no le veo, porque no es imaginaria visión, ¿cómo entiendo y me afirmo con más claridad que está cabe mí, que si lo viese? Porque parecer que es como una persona que está a escuras que no ve a otra que está cabe ella, o si es ciega, no va bien; alguna semejanza tiene, más no mucha, porque siente con los sentidos u la oye hablar u menear u la toca. Acá no hay nada de esto, ni se ve escuridad, sino que se representa por una noticia al alma más clara que el sol».

¿Podrá haber en el órden psicológico algo semejante a estas maravillas del orden sobrenatural?

§ V

VISIÓN DE JESUCRISTO

Estudiemos ahora cómo la Santa vió intelectualmente la divina belleza de Cristo. Para esto leo al P. Alvarez de Paz (1), en cuya obra magistral diríase que están copiadas a la letra, según parece, muchas de las expresiones de Santa Teresa, aunque entonces no se la cita. ¡Tanta es la correspondencia entre la Teología mística experimental y la doctrinal! Dice este gran maestro que deben distinguirse tres especies de visiones intelectuales de los cuerpos; la una oscura y en confuso, cuando el alma, sin ver alguna imágen, forma o figura del rostro o estátua del Cuerpo de Cristo, se conoce sin embargo que está cerca o al lado derecho o dentro en el corazón, con mayor certidumbre que si le viese con los ojos del cuerpo; la cual visión no suele ser breve y transitoria como la imaginaria, sino permanente, y que dura con pequeños intervalos por muchos días y aun meses. Es como si alguno estando en lugar oscuro, de pronto sintiese alguna persona cerca de sí, y se persuadiese de que esta le ama y le protege, pero sin darse cuenta de su edad, sexo, posición y demás circunstancias. ¿Quién no se persuade en atención a esto que la visión anteriormente descrita de Santa Teresa, es la que este sabio escritor llama oscura y confusa?

Pero ocurre aquí preguntar: mientras Santa Teresa sintió que andaba a su lado derecho Jesucristo (2), ¿de

(1) Lug. cit.
(2) Véase también el c. 8.º de las *Morad. 6.as*.

hecho este Divino Señor que por razón de la Humanidad no se halla en todas partes, bajaría del cielo para colocarse por tanto tiempo al lado de la Santa? No por cierto: he aquí lo que Ella misma enseña de conformidad con el sentir de los SS. Padres y Doctores católicos: «En algunas cosas que me dijo (el Señor poniéndose cabe mí) entendí que después que subió a los cielos, nunca abajó a la tierra sino es en el Santísimo Sacramento a comunicarse con nadie» (1). Luego, se dirá, no es verdad lo que la Santa refiere de estar cerca del mismo Jesucristo. A esto brevemente contestaré que no hay repugnancia en que Jesucristo, estando en el cielo, se represente por cierta especie sobrenatural, de la misma manera que si se colocase realmente con su adorable Presencia aquí en la tierra, como pudo representarse a los Patriarcas y Profetas, no como presente, sino como futuro Salvador del mundo.

En consecuencia de esto, se han adoptado dos opiniones para explicar de algún modo la verdad de dicha visión admirable de Santa Teresa. Unos han dicho que no hay repugnancia en que Jesucristo, estando en el cielo, se represente por cierta especie sobrenatural, de la misma manera que si se hallase presente. Otros no quedan satisfechos con esta solución, porque la Santa dice y asegura que sentía muy claro y no podía dudar que estaba Jesús a su lado. Y no es porque se representen (como otras veces) ciertas influencias de la Divinidad: aquí junto con estas véese claro que está Jesucristo, Hijo de la Vírgen, y nos acompaña, y quiere hacer mercedes también la Humanidad sacratísima» (2).

(1) Adic. a la *Vida*, n. 9.
(2) *Vida*, c. 27.

Por estas razones sin duda, el sabio Cardenal Cienfuegos, y el también ilustre y muy piadoso Cardenal Belluga, de cara memoria por el celo que desplegó en favor de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en España, interpretan a nuestra Santa diciendo que dicha visión fué de nuestro Señor Jesucristo por medio de su divina Persona, como subsistente en el alma (verificada la precisión del cuerpo); y que así la misma Persona divina se unió íntima e intrinsecamente a esta Vírgen seráfica (son sus palabras) después de haber recibido la sagrada Eucaristía, del mismo modo que el Motor asumente se une a la persona asunta (carezco de otros términos), para en ella y por ella representarse a si mismo a las claras en su persona, en su obrar, etc. (1).

Para dar aquí cabal idea de cuanto estos eminentes Purpurados alegan en favor de su doctrina acerca del fruto especial que se produce en virtud del gran Sacramento del Altar en las almas que comulgan con gran pureza y con actuales y muy fervientes disposiciones; se necesitaría más espacio que el de que podemos disponer. Sólo diré que, según ellos, las inefables palabras del Salvador: «qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in Me manet, et Ego in illo» (2), no se interpretan satisfactoriamente si no se dice que Jesucristo, a dichas almas que se acercan a comulgar con las indicadas disposiciones, se une, después que desaparecen las sagradas especies, por razón de su alma sacratísima, de una manera tan íntima y perma-

---

(1) El Eminentísimo Cardenal Cienfuegos, S. J., *Vita absconditа*, disp. 8, sect. 4, §. 2; y el Eminentísimo Cardenal Belluga, en su muy erudita *Aprobación y Juicio de la Obra anterior*, §. XIV.

(2) *Joan.* VI, 57.

nente, que Jesús es entonces el motor que toma para sí el alma del que le recibe, a fin de que ésta sea, en lo posible, una viva representación de Él mismo, de su persona, de su entender, de su amar, de su obrar; y que según esto, Santa Teresa gozó, mientras tuvo la visión descrita, de la compañía real y verdadera del Alma de Jesucristo que a ella se unió tan íntimamente después de haber recibido la sagrada Comunión. El Cardenal Cienfuegos intenta probar esta interpretación con las siguientes razones: Primera, la Santa asegura que no vió a Jesús bajo ninguna especie o forma determinada, luego Jesús allí, según que era objeto de la visión, no tenía cuerpo. Segunda, aunque la Santa dice que Jesús estaba a su lado derecho, esto no se ha de entender materialmente, por cuanto pasa esta merced por una vía más delicada que nadie puede expresar. Estaba, pues, Cristo dentro de ella, sino que, como lo que se proponía era asistirla y dirigirla para representarse a lo vivo en ella, se declara muy bien esto diciendo que Jesús estaba a su lado derecho, a la manera que decía David que estaba «viendo siempre al Señor en su presencia, porque estaba con él a la derecha, para que no se conmoviese: «provideban Dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi ne commovear» (1). De este modo se representaba a la Santa el Señor, aunque estuviese con ella realmente Jesucristo hijo de la Virgen. Tercera, porque de estar Jesús con toda su Humanidad, se hubiera esto verificado por medio de una bilocación circunscriptiva permanente, puesto que no dejaría entonces de estar también en el

(1) *Psalm.* XV, 8.

cielo. Pero si el alma tomó cuerpo formado del aire, ¿porqué no tomó a la vez el cuerpo mismo? Advierte después este ilustre escritor que el no ver la Santa a Jesús presente tambien despues, es decir, pasado el año, sólo prueba que faltó la visión, no que faltara el objeto visto. Cuarta, porque en el cap. 36 de su *Vida* dice la Santa que vió su alma como un espejo, y en el centro de ella se le representó Cristo nuestro Señor al modo que le solía ver. Y añade que el recordar esta visión la aprovechó mucho, singularmente después de la Comunión. Hasta aquí el ilustre Cardenal Cienfuegos.

Por nuestra parte, sólo diremos, salvo el debido respeto a tan venerables autores, que razones de importancia nos vedan asentir a esa doctrina, como en otra parte expusimos (1).

De las otras dos especies de visión intelectual de los cuerpos, expuestas por el P. Alvarez de Paz, una es enteramente clara, y representa la cosa como es en sí; y la otra guarda un término medio entre ésta y la precedente. No me creo yo autorizado para clasificar en uno u otro sentido las varias visiones intelectuales que tuvo Santa Teresa de la Sagrada Humanidad del Salvador; pero tal vez no sería desacertado indicar que es más clara que la anterior la visión de Jesucristo a que alude la Santa en el capítulo segundo de las Moradas séptimas, la cual, suponiendo que fuese imaginaria debió ir acompañada de otra intelectual sublimísima, como denotan estas palabras de la misma: «En lo inte-

(1) Véase el *Apéndice* que pusimos anteriormente al final de los grados místicos, especialmente al tratar de la unión mística del que comulga, con Jesús Sacramentado.

rior de su alma, a donde se representó (el Señor), si no es decir visión pasada (es decir la intelectual de la Santísima Trinidad), no había visto otras». Claro es que esta visión intelectual con la cual la Santa comparaba la que entonces estaba describiendo, se obró en el entendimiento; luego también se obró en la misma potencia intelectual aquella en que se ocupaba. A esta sin embargo la llama imaginaria: ¿cómo puede ser esto sin contradecirse? Pues no de otro modo que diciendo que a la imaginaria acompañó otra intelectual. Así tal vez se armonicen las diversas interpretaciones que se han excogitado sobre este pasaje. Sólo añadiré, sin que me atreva a sostenerla como segura, cierta opinión que el Autor de la *Cadena mística Carmelitana* (1) al llegar aquí presenta y es que, al recibir entonces Santa Teresa visión intelectual distinta por especie propia de la sagrada Humanidad del Señor, gozó de la gloria accidental de los Santos (2).

Sea de esto lo que fuere, la verdad es que recibió varias visiones intelectuales distintas, del cuerpo y alma gloriosos de Jesús. He aquí cómo ella nos lo refiere: «Fué tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo, al menos no se entiende si vive en él. Ví a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la habia visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre, y esto no sabré yo decir cómo es, porque sin ver (me pareció) me vi presente de aquella divinidad... Esta misma visión he visto

(1) Propos. 30.
(2) Propos. 31.

otras veces: es a mi parecer la más subida visión que el Señor me ha hecho merced que vea, y trae consigo grandísimos provechos» (1).

Por lo que toca a la especie que sirve de medio para las visiones de N. S. Jesucristo, hace muy al caso mencionar la que Santa Teresa describió sobre este punto interesante. Empecemos por asentar el fundamento de tan preciosa Relación.

Ya Fr. Luis de León al publicar la *Vida* de la Santa juzgó conveniente, como él mismo dice a manera de preámbulo, poner después de la misma autobiografía copia de «unos papeles escritos por las (manos) de la Santa Madre Teresa de Jesús en que, o para memoria suya, o para dar cuenta a sus confesores, tenía puestas cosas que Dios le decía..., que me pareció ponerlas con el libro de la Vida...; y así las puse, añade, a la letra, como la Madre las escribe».

Conforme a esto, el insigne editor, bajo el número 9, insertó la siguiente «Relación: «Un dia despues de comulgar me parece clarísimamente se puso cabe mí nuestro Señor, y comenzóme á consolar con grandes regalos, y dijome entre otras cosas: «Vesme aquí, hija, que yo soy, muestra tus manos». Y parecíame que me las tomaba, y llegaba a su costado, y dijo: «Mira mis llagas, no estás sin mí; pasa la brevedad de la vida». En algunas cosas que me dijo, entendí que despues que subió á los cielos, nunca abajó á la tierra, si no es en el Santísimo Sacramento, á comunicarse con nadie»...

Fr. Luis de León no descendió a describir las circunstancias particulares de este precioso autógrafo;

(1) *Vida*, c. 38.

pero las diligentísimas Carmelitas del primer monasterio de París, que se han esmerado en la nueva versión y edición de los escritos de su Santa Madre, han publicado esta *Relación* bajo el número XIII, entre las espirituales de la Santa; y afirman en el epígrafe propio: «El autógrafo de esta Relación se halla casi enteramente en Roma en poder de los Carmelitas de San Egidio. Santa Teresa se dirige verosímilmente al P. Martín Gutiérrez de la Compañía de Jesús» (1).

Lo que sí hizo el Mtro. León, y han ido espiando casi todos los demás editores, dentro y fuera de España, fué poner a las palabras de la Santa esta importante nota: «No dice en esto la Santa Madre, como algunos han entendido y engañádose, que entonces habia abajado del cielo la Humanidad de Cristo para hablar con ella, lo que no habia hecho con nadie despues de su Ascención. Porque como se ve, acababa de comulgar entonces; y así en las especies del Santísimo Sacramento tenía a Cristo consigo, que le decía lo que ella aquí dice. Ni menos en decir que no abajó a la tierra Cristo despues que subió á los cielos, quita que no se haya mostrado á muchos siervos suyos y hablado con ellos, sino elevándoles a ellos sus entendimientos y almas, para que le viesen y oyesen, como de San Estéban se escribe, y de San Pablo en los Actos de los Apóstoles».

Sin embargo, para que se vea cómo los escritos de la gran Doctora fueron sometidos a la más estricta censura en 1604 juntamente con otros puntos de importancia, fué censurada por comisión de la Santa Sede la Relación transcrita por dos teólogos eminentes, el Pa-

(1) Tom. II, p. 230.

dre Diego Alvarez, dominico, y el P. Juan Rada, franciscano. Estos notables doctores siguiendo cada uno la opinión tradicional de sus Religiones respectivas, estuvieron unánimes en defender de toda censura de error a Santa Teresa, como puede verse en un docto escritor contemporáneo (1). Y esto basta a nuestro intento, a fin de que se vea una vez más cuán inmune de falsedad brilló la doctrina teresiana ante los representantes de la sagrada Teología, aun tratándose de ciertos puntos que no tan directamente tocaban al fondo de la Mística.

§ VI

LA VENERANDA MANIFESTACIÓN DE DIOS QUE GOZÓ SANTA TERESA

En obsequio a la brevedad me concretaré por fin a delinear algunos sombras de aquella veneranda manifestación de Dios, que dice el P. Alvarez de Paz (2), y que gozó la Virgen de Avila en los últimos años de su vida. Sólo un texto aduciré entre muchos de la Santa, pasando después a interpretar, como pueda, sus palabras. Hélas aquí: «Quiere ya nuestro buen Dios quitar las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña y metida en aquella Morada por visión intelectual; por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la santísima Trinidad todas tres personas, con

(1) P. Meynard, O. P., *Traité de la vie interieure*, t. II, p. 397, not. I.

(2) Obr. cit., lib. V, part. 3.ª, cap. 14.

una inflamación que primero viene a su espíritu, á manera de una nube de grandísima claridad, y estas personas distintas, y por una noticia admirable que se da á el alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres personas una sustancia y un poder y un saber y un sólo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria» (1). Estas palabras bien meditadas tienen cierto sabor celestial. Veámoslo.

En la gloria, la visión intuitiva de Dios hace feliz al alma; aquí la Santa, cierto, no goza de esa visión intuitiva, pues que, dice que «se le muestra la Santísima Trinidad con una inflamación... á manera de una nube...» Esta nube significa que aún no ha llegado el alma a la tierra prometida que mana a raudales leche y miel de gozo perdurable y sempiterno; pero también asegura que «nuestro buen Dios quiere quitar las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace:» ¿Cómo? Ella lo dice: «por una manera extraña». Excúsase asegurar que es por visión intelectual pura, como continúa describiendo esta inefable gracia. No es, pues, la luz ordinaria de la fe, la que al alma ilumina en esta gloriosa morada; que esta luz todos la tenemos, y sin embargo vivimos envueltos en densas sombras: antes ella misma nos asegura «que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma (podemos decir) por vista...» ¿Qué vista es esta, o noticia admirable que el alma recibe de su Dios? ¡Ah! no quisiera yo exagerar la alteza de esta luz celestial que inunda

(1) *Moradas 7.as*, c. 1.º.

el alma de nuestra bendita Virgen, y por eso voy examinando sus palabras con todo el rigor de la escuela.

He aquí cómo entiende el Ilmo. Sr. Yépes esta visión altísima: «Comenzó (la Santa) a gozar de la vista de estas tres personas con tan grande luz y penetración de la verdad de aquel misterio, cuanta en esta vida se puede alcanzar, y á mi parecer con una luz superior á la luz de la fé aunque inferior a la de la gloria de que gozan los bienaventurados y con una evidencia (no del misterio sino del que lo propone, que llaman los teólogos *evidencia in attestante)* conviene á saber de que Dios era el que le revelaba aquellas verdades con una certidumbre de que ella no podía dudar» (1).

Ante la autoridad del Sr. Yépes, que no se atreve a atribuir a la Santa más que *evidencia in attestante* del ministerio de la Santísima Trinidad, yo callaría si las palabras anteriormente copiadas de las Moradas séptimas no me obligasen en cierto modo a sospechar por lo menos que Santa Teresa gozó también de la evidencia del misterio; pues ella dice, no sólo se le muestra con claridad ser Dios el que le habla, sino que «se le muestra la Santísima Trinidad todas tres Personas... y por una noticia admirable... entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios». Esta evidencia, cierto, no es intuitiva como la de los bienaventurados en la gloria, sino mediante alguna especie criada que, aunque nobilísima, no puede representar a la divina Esencia como es en sí. Tal es el conocimiento que los teólogos llaman abstractivo, al cual parece aludir Santa Teresa

(1) *Vida* de Santa Teresa, lib. 1.º, c. 18.

cuando dice que «por cierta manera de representación de la verdad se le muestra la Santísima Trinidad». No es, pues, según esto, la misma verdad esencial la que inmediatamente se une al entendimiento a manera de especie inteligible.

Una dificultad pudiera presentarse contra esta interpretación, a saber: supuesta en Santa Teresa la evidencia del misterio de la Santísima Trinidad, habría que admitir que perdió la fe de aquel dogma fundamental del Cristianismo, por ser este hábito sobrenatural de la fe incompatible con la evidencia. Voy a contestar brevemente a esta objeción con la doctrina que defiende y expone con admirable lucidez el eximio Suarez.

En primer lugar, es doctrina común que la evidencia de que es Dios quien enseña y propone una verdad, no es incompatible con la fe; pues que el asentimiento que entonces se presta no se funda en los principios intrínsecos de la cosa, ni en los efectos que intrínsecamente se deriven de ella, ni tampoco en alguna semejanza natural de la misma, sino en la palabra que la da a conocer extrínsecamente como verdadera, en tanto que ella permanece oscura (1).

Otra cosa es cuando la evidencia es intrínseca o tiene por objeto la misma verdad, objeto material de la fe. Pero aún entonces no es incompatible el hábito de la ciencia con el hábito de la fe, ni el acto de la una con el hábito de la otra (2): sólo parece ser incompatible ordinariamente la *evidencia abstractiva sobrenatural en acto, con la fe actual de la misma verdad.*

---

(1) Suarez, *de Fide*, tract. 1.°, disp. 3.ª, sect. 7 punct. 3.
(2) Ib., sect. 9.

Así, pues, en el momento felicísimo de iluminar Dios el alma de Santa Teresa con los resplandores de la evidencia actual acerca del misterio augusto de la Trinidad, habrá de confesarse que no podía creer en este dogma, aún cuando por otra parte estaba adornada del hábito de la fe católica.

Pasado aquel momento supremo de iluminación actual, ya es otra cosa; pues el hábito de esa ciencia divina que parece quedar, en cierto modo, fijo, constante y permanente en Santa Teresa, ya se dijo que no era incompatible, ni con el hábito, ni con el acto de la fe divina.

Que efectivamente aquella ciencia permaneció habitualmente en cierto modo iluminando a la Santa, lo asegura ella misma cuando dice: «¡Oh válame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oir estas palabras y creerlas a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma» (1). Una dificultad que no debe omitirse pudiera presentarse contra esta doctrina: expongámosla.

La luz sobrenatural, principio de dicha evidencia es, conforme al común sentir de los místicos y doctores, el don de profecía; es así que este don, según Santo Tomás (2), no ilumina la mente del profeta a manera de forma permanente y habitual; por consiguiente, Santa Teresa, o no gozó de la evidencia abstractiva que

---

(1) *Morad. 7.as*, c. 1.º.
(2) 2.ª 2.ª, q. 171, art. 2.º.

se dice, o si la tuvo de ningún modo puede llamarse permanente, como se le quiere atribuir. La solución de esta dificultad confirmará lo dicho anteriormente.

El P. Suarez, al exponer la naturaleza de la profecía, claro es que prescindía de la ciencia experimental de los místicos, y que abunda en los escritos de Santa Teresa; y sin embargo, ¡qué admirable es la armonía y mútua correspondencia entre el Teólogo eximio de Granada y la incomparable Doctora Avilesa! Dice el primero que el don de profecía no es permanente, en cuanto esté en su potestad conocer y predecir las cosas ocultas, cuando quisiere: doctrina muy especialmente enseñada por el Doctor Angélico (1). Oigamos a Santa Teresa: «Es de preguntar, ¿si cuando torna la luz y las quiere tornar a ver, si puede?» Y contesta. «Esto no está en su mano, sino cuando quiere nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento». Volvamos a Suarez que prosigue: si bien el don de profecía comunmente no se da a manera de hábito, no obstante verificada la revelación permanece en el profeta a manera de hábito algo que no es esencialmente diverso de la luz con que él mismo asintió a la verdad revelada; pues que juzga de la verdad con tanta certeza como tenía en el acto de revelársela (2). Toda esta ciencia teórica se confirma con la experimental de Santa Teresa, que enseña: «Cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron (las tres divinas Personas) de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su

(1) Lug. cit.
(2) Ibid., disp. 8, sect. 6.ª

alma... Siente en sí esta divina compañía». Luego pasa a decir si esa luz, si esa compañía divina y regalo dulcísimo y gloria es como lo que sentía cuando la iluminación actual anterior, y contesta: «El traer esta presencia, entiéndese que no es tan enteramente, digo tan claramente como se le manifiesta la primera vez, y otras algunas... Mas, aunque no es con esta tan clara luz, siempre que advierte se halla con esta compañía. Digamos ahora como una persona que estuviese en una muy clara pieza con otras, y cerrasen las ventanas, y se quedasen a escuras, no porque se quitó la luz para verlas, y que hasta tornar la luz no las ve, deja de entender que están allí» (1).

Al llegar a este punto me detengo asombrado en presencia de tan hermosa y refulgente luz, merced a la cual el genio cristiano posee la más sublime intuición, y con ella la única ciencia (¿trascendental?) posible en esta vida. ¡Oh cuánto dista el objeto de esta suprema intuición, del que se finge la soberbia del trascendentalismo racionalista! El Dios, cuya visión goza Santa Teresa en el apogeo de su gloria, es el Dios verdadero, uno en esencia, trino en Personas, infinitamente perfecto, bellísimo, incomprensible, adorable, inefable, inmenso, inconmunicable a las criaturas porque es personalísimo. Nada de esto es el Dios que finge ver el filosofismo racionalista, porque, «el Dios que Krause dice que ve en su *intuición* y que toma por principio absoluto de su ciencia, es el ser universal y abstracto que tiene su fundamento en las cosas criadas, un Dios tan ideal y quimérico como el espacio infinito, el tiem-

(1) *Morad. 7.as*, c. 1.º

po infinito, la fuerza física infinita, la humanidad infinita, ideales puros de la razón de Krause, sueños y delirios criminales de un espíritu ateo» (1).

Por eso mientras que Santa Teresa cree firmemente que no está en su mano gozar de la intuición de Dios sino cuando quiere nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento; el Krausismo por el contrario cree que no se necesita más que iniciarse, digámoslo así, en la secta, para poseer la ciencia absoluta.

Ya se comprende cuál había de ser el término de esta ciencia soberbia: el panteismo con todas sus consecuencias, la adoración de la materia y el desprecio formal del verdadero Dios cuya moral purísima sacrifica a los goces de la carne.

¿Qué tiene que ver la luz con las tinieblas, y la ciencia sagrada que iluminó a Santa Teresa con el falso misticismo de esta escuela tenebrosa? La gran Doctora, en aquellos felices momentos en que sube al apogeo de su gloria, tiene conciencia de sí misma, se reconoce dueña y señora de sus operaciones: se abisma, es verdad, en el corazón de Dios, «mas no queda allí aniquilada e inerte; allí entiende aunque es pasiva, pero luego resurge y vuelve al mundo pequeño y grosero en que vive con el cuerpo, corroborada por aquel baño celestial y capacitada y pronta para la acción, para el bien y para las luchas y victorias que debe empeñar y ganar en esta existencia terrena» (Valera) (2).

---

(1) *Lecciones sobre la filosofía de Krause*, lec. 3.ª por D. Juan Manuel Orti y Lara.

(2) Algunas de estas maravillas divinas quedan mencionadas al tratar de la unión transformante; pero téngase en cuenta que, así como entonces no podían ser consideradas sino como mera exuberancia de la unión mística, ahora son el objeto directo de este capítulo, y por lo mismo era preciso no omitirlas al presente.

CAPÍTULO V

Locuciones sobrenaturales de Dios con el hombre

§ I

DIVISIÓN DE LAS LOCUCIONES SOBRENATURALES.— LAS AURICULARES Y LAS IMAGINARIAS

Distingamos en primer lugar con Santa Teresa las tres especies de locuciones sobrenaturales que admiten los Santos Doctores, a saber, auriculares, imaginarias e intelectuales. Los trozos en que la Santa Madre trata de unas y otras, se irán citando oportunamente. He aquí cómo se hace de las primeras: «Otra manera tiene Dios de despertar el alma... son unas hablas con el alma de muchas maneras... otras tan en loexterior que se oyen con los oídos, porque parece es voz formada» (1).

A esta especie de habla extraordinaria se refiere la que se describe a continuación: «Estando, dice, en una ermita (bien apartada)... oí que me hablaba una voz muy suave como metida en un silbo... me hizo temor... Pasado mi temor... quedé con un sosiego y gozo y de-

(1) *Morad. 6.as*, c. 3.

leite interior, que yo me espanté... que sólo oir una voz (que esto oílo con los oidos corporales) y sin entender palabra hiciese tanta operación en el alma» (1).

No es difícil entender, aunque no lo comprendamos, que Dios pueda significarnos algún concepto por medio de voces que no sean articuladas como las del humano lenguaje: quien nos enseñó este, tiene sin duda otros modelos de expresión con que poder comunicarse a sus criaturas. ¿Por ventura quien dió lenguas a los pájaros para que cantasen, sin saberlo, las divinas maravillas, quien desató cuando le plugo en raudales de elocuencia las de los pequeñuelos, ¿no podrá por sí mismo o por el ministerio de otras criaturas herir los aires, modulando una voz material, que afectando a nuestros órganos nos trasmita con el sonido los conceptos que le place significarnos? La única dificultad que contra esto pudiera presentarse, versaría acerca de la manera cómo el alma puede llegar a adquirir certeza de que es Dios y no criatura alguna quien le habla; pero esta objeción se desvanecerá como el humo, al tratar, como lo haremos a continuación, de las locuciones imaginarias.

He aquí cómo acerca de éstas se explica Santa Teresa: «Son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndese muy más claro que si se oyesen» (2). Veamos ante todo cómo es este hablar que hace Dios al alma, recurriendo para ello a los principios de la sana filosofía, según los propone con profunda y admirable sencillez el Angel de las Escuelas.

---

(1) *Vida*, c. 39.
(2) *Vida*, c. 25.

Después de haber el Santo Doctor dilucidado la teoría escolástica del conocimiento, pasa a hacer aplicación de sus principios a la revelación profética, y dice: «Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad judicium, per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quod fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus» (1).

Aquí Santo Tomás examina cómo el maestro va representando a su discípulo en el órden natural las verdades que le enseña; en qué conviene el divino magisterio con el humano, y en qué discrepa el uno del otro. En cuanto a lo primero, dice que el maestro se vale de la palabra «signa locutionum», para ilustrar a su discípulo. En cuanto a lo segundo, enseña que el magisterio humano se asemeja al divino o a la revelación profética, en que en uno y otro se representan las verdades por medio de especies, cual es en los sentidos externos la voz articulada, y en las potencias interiores su imagen. Por fin establece diversidad entre ambos magisterios, porque en el humano las imágenes de las verdades son iluminadas tan solo con los resplandores de la luz intelectual, participación de la luz increada y a la cual se ordenan, como los instrumentos al artífice, los

(1) 2.ª 2.ª, q. 173, art. 2.ª.

axiomas o verdades evidentes que no se adquieren por arte o estudio, sino que a la sola presencia del objeto surgen naturalmente en fuerza de la propensión que a la inteligencia imprime su autor soberano. Y como lo que principalmente produce el conocimiento es, no la representación de la verdad sino la influencia de la luz intelectual, he ahí porqué dice el Santo Doctor en otra parte: «Solus Deus est qui interius et principaliter docet». Solo Dios es quien principalmente enseña al hombre (1).

Si esto sucede en el magisterio humano y natural, ¿qué diremos del sobrenatural y divino en que Dios no sólo coordina o infunde en las potencias interiores las *especies de la verdad,* sino que además las embellece y esplendora con luz altísima, imagen sobrenatural de su divina ciencia y principio del juicio, acto el más perfecto de la inteligencia?

Con este divino auxilio fortalecida el alma, a diferencia de lo que sucede en el magisterio humano, en donde, si bien no cabe error al discurrir la influencia de la luz intelectual y aplicando el principio de contradicción, no obstante es muy fácil engañarse con la luz falsa de la fantasía; aquí por el contrario en el magisterio divino oye el alma con claridad la voz de Dios, penetra su sentido y por fin entiende que es El quien le habla.

Expuesta, aunque tan ligeramente, la diversidad que existe entre la luz natural y la sobrenatural en el conocimiento, se comprenderá la razón de las siguientes

---

(1) *De Magistro,* art. 1.º Véase sobre esto al sabio P. Cornoldi, S. J., en sus *Lecciones de filosofía escolástica,* lec. 10.

palabras de Santa Teresa: «Es, dice, mucha la diferencia. Y si es cosa que el entendimiento fabrica, por delgado que vaya entiende que ordena él algo y que habla. Que no es otra cosa sino ordenar uno la plática u escuchar lo que otro le dice, y verá el entendimiento, que entonces no escucha, pues que obra, y las palabras que él fabrica son como cosa sorda, fantaseada y no con la claridad que estotras» (1).

Lo que desde luego ocurre pensar, reflexionando sobre lo que se acaba de exponer, es la facilidad de dar entrada a vanas ilusiones. Mas cabalmente para precaver esos engaños, la Santa da copiosas y eficaces señales, que pueden verse en varios lugares de sus obras, principalmente en los capítulos II y III de las *Moradas 6.as*

§ II

LAS LOCUCIONES SOBRENATURALES INTELECTUALES

Por último las locuciones divinas sobrenaturales pueden ser puramente *intelectuales,* las cuales, como es fácil comprender, se comunican sin que tomen parte ni los oídos corporales ni tampoco la imaginación, sino que se reciben inmediatamente en el entendimiento, sin forma alguna de lenguaje sensible (2); y de consiguiente sólo Dios puede comunicarlas, por cuanto sólo El es capaz de penetrar en nuestro espíritu sin el intermedio de los sentidos internos ni externos.

---

(1) *Vida*, c. XXV.
(2) Santa Teresa, *Vida*, c. XXVII.

Estas locuciones intelectuales las divide San Juan de la Cruz en tres especies: unas que llama *sucesivas*, otras *formales* y otras *sustanciales*. A veces esta división tiene lugar también en las locuciones no intelectuales, sin embargo, como el Santo la aplica especialmente a las intelectuales, siguiendo el ejemplo de la generalidad de los autores (1), sin perjuicio de que esta misma división pueda acomodarse a las locuciones antes mencionadas cuando haya razón para ello, justo es que nos dejemos guiar del gran místico.

Las palabras sucesivas si son verdaderamente tales, tienen por autor a Dios, y al que las recibe. A Dios, porque más o menos infunde en el alma la especie a la vez que la ordena a la expresión interior de la misma. Al alma, porque obedeciendo a la moción divina y bajo su influencia, discurre y endereza aquello a que Dios la ha movido.

Nadie puede negar la posibilidad de esta delicada operación por más que se preste a ilusiones. Son dos cosas muy diferentes. Por lo mismo no puedo menos de manifestar mi extrañeza de que el R. P. Poulain (2) corte por lo sano y diga contra la autoridad, que él mismo reconoce, de San Juan de la Cruz, que no admite tales palabras sucesivas. Esto es lo mismo que asegurar que una inscripción de difícil estudio carece absolutamente de toda importancia: mejor sería confesar que es árduo descifrarla.

San Juan de la Cruz, (y con él todos los escritores), no se arredra por la dificultad de ese discernimiento.

---

(1) Véase Meynard, obra cit., t. II, p. 450.
(2) *Des graces d'oraison*, ed. 5 ª, p. 294.

Estudia esa maravilla tan superior a toda la psicología, y presenta caracteres para distinguirla de todo influjo del espíritu propio y del espíritu diabólico.

He aquí las palabras literales de San Juan de la Cruz, tomadas de la edición crítica que acaba de publicarse (1): «Estas palabras sucesivas siempre que acaecen es cuando está el espiritu recogido y embebido en alguna consideración muy atento; y en aquella misma materia que piensa, él mismo va discurriendo de uno en otro, y formando palabras y razones muy a propósito, con tanta facilidad y distinción, y tales cosas no sabidas de él va razonando y descubriendo acerca de aquello, que le parece que no es él el que hace aquello, sino que otra persona interiormentente *lo* va razonando, o respondiendo o enseñando. Y a la verdad hay gran causa para pensar esto; porque él mismo se razona consigo y se responde, como si fuese una persona con otra, y a la verdad en alguna manera es así. *Que* aunque el mismo espíritu es el que aquello hace como instrumento, el Espíritu Santo le ayuda muchas veces a producir y formar aquellos conceptos, palabras y razones verdaderas. Y así las habla como si fuese tercera persona, a si mismo. Porque como entonces el entendimiento está unido y recogido con la verdad de aquello que piensa, y el Espíritu Divino tambien está unido con él en aquella verdad, como lo está siempre con toda verdad, de aquí es que comunicando el entendimiento en esta manera con el Espíritu Divino mediante aquella verdad,

---

(1) *Subida del Monte*, l. II, cap. XXVII. En las ediciones precedentes lo que se va a trascribir pertenecía al cap. XXIX. Lo que la ed. moderna añada, o varíe, irá de letra cursiva. La cita será larga, pero es por otra parte indispensable.

juntamente vaya formando en el interior sucesivamente las demás verdades que son acerca de aquella que pensaba, abriendo la puerta y yéndole dando luz el Espíritu Santo enseñador. Porque esta es una manera de aquellas en que enseña el Espíritu Santo. Y de esta manera alumbrado y enseñado de este maestro el entendimiento, entendiendo aquellas verdades, juntamente va formando aquellos dichos el de suyo sobre las verdades que de otra parte se le comunican. De manera que podemos decir que la voz es de Jacob, y las manos son de Esaú (Gen. XXVII, 22). Y no pobrá acabar de creer el que lo tiene que es así, sino que los dichos y palabras también son de tercera persona; porque no sabe con la facilidad que puede el entendimiento formar palabras para sí de tercera persona sobre conceptos y verdades que se le comunican también de tercera persona.

Y aunque es verdad que en aquella comunicación é ilustración del entendimiento en ella de suyo no hay engaño, pero puédelo haber y haylo muchas veces en las formales palabras y razones que sobre ello forma el entendimiento. Que por cuanto aquella luz que se le da a veces es muy sutil y espiritual, de manera que el entendimiento no alcanza a informarse bien en ella, y él es el que, como decimos, forma las razones de suyo; de aquí es que muchas veces las forma falsas, otras verisímiles o defectuosas. Que como ya comenzó a tomar hilo de la verdad al principio, y luego pone de suyo la habilidad o rudeza de su bajo entendimiento, es cosa fácil ir variando conforme a su capacidad; y todo en este modo, como que habla tercera persona. Yo conocí una persona que teniendo estas locuciones sucesivas, entre algunas harto verdaderas y sustancia-

les que formaba del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, había algunas que *eran harta heregía*. Y espántome yo mucho de lo que pasa en estos nuestros tiempos, y es, que cualquier alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración, si siente algunas locuciones de estas en algún recogimiento, luego lo bautizan por de Dios todo, y suponen que es así, diciendo: Díjome Dios; Respondióme Dios; y no *es* así, sino que como habemos dicho, ellos las más veces se lo dicen. Y allende de esto, la gana que tienen de aquello, y la afición que de ello tienen en el espíritu, les hace que ellos mismos se lo respondan, y piensan que Dios se lo responde y se lo dice. De donde vienen a dar en grandes desatinos si no tienen en esto mucho freno, y el que gobierna estas almas no las impone en la negación de estas maneras de discursos. Porque en ellas más bachillería suelen sacar *é* impureza del alma, que humildad y mortificación de espíritu, pensando que ya fué gran cosa y que habló Dios, y *no* habrá sido poco más que nada, o nada o menos que nada. Porque lo que no engendra humildad y caridad, y mortificación, y santa simplicidad y silencio, *etc.*, ¿qué puede ser? Digo, pues, que esto puede estorbar mucho para ir a la Divina unión, porque aparta mucho al alma, si hace caso de ello, del abismo de la Fe, en que el entendimiento ha de estar oscuro, y oscuro ha de ir por amor en Fe, y no por mucha razón. Y si me dijeres, que por qué se ha de privar el entendimiento de aquellas verdades, pues, *como digo*, en ellas alumbra el Espíritu de Dios *el entendimiento,* y así no puede ser malo, digo que el Espíritu Santo alumbra al entendimiento recogido, y que le alumbra al modo de su recogimiento; y que el entendimiento no puede ha-

llar otro mayor recogimiento que en Fe; *y así* no le alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa mas que en Fe. Porque cuanto más pura y esmerada está esta alma en perfección de viva Fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones *el Espíritu Santo, en tal manera, que la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica*. Y aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades comunica al alma *él* alguna luz, pero es tan diferente la que es en Fe, sin entender claro, de esta, cuanto a la calidad, como es el oro subidísimo *al* muy bajo metal; y cuanto a la *cantidad,* como excede la mar a una gota de agua. Porque en la una manera se le comunica sabiduría de una, dos o tres verdades, *etc.,* y en la otra se le comunica *toda* Sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios *que se le comunica al alma en Fe.* Y si me dijeres que todo será bueno, y que no impide lo uno a lo otro, digo que impide mucho, si el alma hace caso de ello. Porque ya es ocuparse en cosas claras y de poco tomo, que bastan para impedir la comunicación del abismo de *la* Fe, en la cual secreta y *sobrenaturalmente* enseña Dios al alma, y la levanta en virtudes y dones como ella no sabe. Y el provecho que aquella comunicación sucesiva ha de hacer, no ha de ser poniendo muy de propósito el entendimiento en ella; porque antes iría de esta manera desviándola de sí, según aquello que dice la Sabiduría en los Cantares al alma: «Aparta tus ojos de mí, porque esos me hacen volar (Cant. VI, 4); es a saber, lejos de ti, y ponerme más alta; sino que *sencilla* y *simplemente,* sin poner la fuerza del entendimiento en aquello que sobrenatural-

mente se está comunicando, aplique la voluntad *al* amor *de* Dios, pues por el amor se van aquellos bienes comunicando, y de esta manera *antes* se comunicarán más en abundancia que antes. Porque, si en estas cosas que sobrenaturalmente y pasivamente se comunican, se pone activamente la habilidad *natural* del entendimiento o de otras potencias, no llega su modo y rudeza a tanto, y así *por fuerza* las ha de modificar a su modo, y por el consiguiente las ha de variar; y así de necesidad irá *errando* y formando las razones de suyo; lo cual no será ya *aquello* sobrenatural ni su figura, sino muy natural *y harto erróneo* y bajo.

Pero hay algunos entendimientos tan vivos y sutiles que, en estando recogidos en alguna consideración, naturalmente con gran facilidad, discurriendo en conceptos, los van formando en las dichas palabras y razones muy vivas, y piensan, *ni más ni menos,* que son de Dios; y no es sino el entendimiento, que con la lumbre natural, estando algo libre de la operación de los sentidos, sin otra alguna ayuda sobrenatural puede eso y mas. Y de esto hay mucho, y se engañan muchos pensando que es mucha oración y comunicación de Dios, y lo que les pasa, o lo escriben o hacen escribir, y acaecerá que no sea nada todo, ni tenga sustancia de alguna virtud, y que no sirva más de para envanecerse con ello. Estos aprendan a no hacer caso, sino de fundar la voluntad en fortaleza de amor humilde, *y* obrar de veras, y padecer imitando al Hijo de Dios en su vida *y mortificaciones* en todo, que este es el camino para venir a todo bien espiritual; y no muchos discursos interiores.

También en este género de palabras interiores su-

cesivas mete mucho el demonio la mano, mayormente en aquellos que tienen alguna inclinación o afición a ellas. Porque al tiempo que ellos se comienzan a recoger, suele el demonio ofrecelles harta materia de digresiones, formándole al entendimiento los conceptos y palabras por sugestión, y le va precipitando y engañando sutilísimamente con cosas verisímiles. *Y esta es una de las maneras en que se comunica* con los que tienen hecho con él algún pacto tácito o expreso. Y así se comunica con algunos herejes, mayormente con heresiarcas, informándoles el entendimiento con conceptos y razones muy sutiles, falsas, aparentes y erróneas.

De lo dicho queda entendido que estas locuciones sucesivas pueden proceder en el entendimiento de tres causas, conviene a saber: del Espíritu Divino, que le mueve y alumbra, y de la lumbre natural del mismo entendimiento, y del demonio que puede hablar por sugestión. Pero decir ahora las señales *e* indicios que hay para conocer cuándo procede de una causa, cuándo de otra, sería algo dificultoso dar de ello enteras muestras *e indicios*, aunque bien se pueden dar algunas generales, y son estas. Cuando en las palabras y conceptos juntamente el alma va amando y sintiendo el amor con humildad y reverencia de Dios, es señal que anda por allí Espíritu Santo, el cual siempre que hace algunas mercedes, las hace envueltas en esto. Cuando procede de la viveza, y lumbre solamente del entendimiento, *solamente el entendimiento* es el que allí lo hace todo sin aquella operación de virtudes (aunque la voluntad puede naturalmente amar en el conocimiento y luz de aquellas verdades), y después de pasada la meditación, queda la voluntad seca aunque no inclinada a vanidad

ni a mal, si el demonio de nuevo sobre aquello no la tentase: lo cual no acaece en las que fueron de buen espíritu; porque después la voluntad ordinariamente queda aficionada a Dios, é inclinada a bien; puesto que algunas veces *después* acaecerá quedar la voluntad seca, aunque la comunicación haya sido de buen espíritu, ordenándolo así Dios por algunas causas útiles para el alma. *Y* otras veces también no sentirá el alma mucho las operaciones o movimientos de aquellas virtudes, y será bueno lo que tuvo: *que* por eso digo que es dificultoso de conocer algunas veces la diferencia que hay de unas a otras, por los varios efectos que en veces hacen: pero estos ya dichos son los comunes aunque a veces en más, a veces en menos abundancia. Y aun las que son del demonio. algunas veces son dificultosas de conocer, porque, aunque es verdad que ordinariamente dejan la voluntad seca acerca del amor de Dios y el ánimo inclinado a vanidad, estimación o complacencia, todavía algunas veces pone en el ánimo una falsa humildad y afición fervorosa de voluntad fundada en amor propio, que a veces es menester que la persona sea harto espiritual para que lo entienda. Y esto hace el demonio para mejor se encubrir, el cual sabe muy bien hacer *algunas veces* derramar lágrimas sobre los sentimientos que él pone, para ir poniendo en el alma las aficiones que él quiere. Pero siempre les procura mover la voluntad a que estimen aquellas comunicaciones interiores, y que hagan mucho caso de ellas, porque se den a ellas y ocupen el alma en lo que no es virtud, sino ocasión de perder la que hubiese. Quedemos pues con esta necesaria cautela, así en las unas como en las otras, para no ser engañados ni embarazados *con ellas;* que

no hagamos caudal de *nada de* ellas: sino sólo de saber enderezar la voluntad con fortaleza a Dios, obrando con perfección su ley y sus santos consejos, que es la sabiduría de los Santos, contentándonos con saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia, que esto basta para inflamar mucho la voluntad, sin meternos en otras profundidades y curiosidades en que por maravilla falta peligro. Porque a este propósito dice San Pablo: No conviene saber más de lo que conviene saber (Rom. XII, 3). Y esto baste cuanto a esta materia de palabras sucesivas».

Atendiendo a que era de tantas dimensiones este pasaje del Santo, varias veces hemos estado a punto de omitir gran parte de él. Mas al verificarlo, nos ha vencido el mismo Santo, hasta dejar íntegro el capítulo tal como aparece en la última edición de sus obras. Nos ha subyugado la pureza de la doctrina, su admirable discernimiento sobre cosas que el gran místico ve y que ni aun vislumbramos los demás, el gran magisterio con que procede de una manera tan certera y asombrosa, allí donde generalmente no se palpan más que tinieblas al pie del abismo que amenaza. El reconoce y afirma sin género de duda la supernaturalidad de las palabras sucesivas: reconozcámosla nosotros. El nos ofrece criterio para caminar sin peligro: admitámosle agradecidos.

En conclusión: evitemos exageraciones no rechazando por sistema lo que es de Dios, o negando que lo sea, y no temamos ser discípulos de este gran maestro.

Santa Teresa piensa también lo mismo cuando dice: «Podría acaecer o hablar el mesmo espíritu á sí mesmo: esto no sé yo si puede ser, mas aun hoy me ha parecido

que sí» (1). Ilustran mejor estas dudas tan candorosamente presentadas por la Santa, que muchas disertaciones ostentosas.

Se necesita entonces gran don de discernimiento, pero he aquí lo que ella misma enseña como remedio: «Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no mas de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor, cómo era demonio. Dejado la gran sequedad que queda, es una inquietud en el alma, á manera de otras muchas veces, que ha permitido el Señor que tenga grandes tentaciones y trabajos de alma de diferentes maneras; y aunque me atormenta hartas veces, como adelante diré, es una inquietud que no se sabe entender de dónde viene, sino que parece resiste el alma, y se alborota y aflige sin saber de qué; porque lo que él dice no es malo sino bueno. Pienso si siente un espíritu á otro» (2). Difícilmente en los libros de los hombres se encuentran tan bellas y admirables palabras, expresadas al mismo tiempo con tal candor y sencillez.

Por lo que toca a las palabras intelectuales formales, diremos con San Juan de la Cruz (3) que se hacen al espíritu por vía sobrenatural, sin medio de algún sentido; y añade que se llaman formales, porque formalmente al espíritu parece que se las dice tercera persona, sin poner él nada en ello: razón por la cual se distinguen de las sucesivas, como también porque se reciben, a diferencia de éstas, aunque el espíritu no esté recogido.

---

(1) *Vida*, c. XXV.
(2) Ibid.
(3) *Subida del Monte*, l. II, c. XXVIII; ed. crít.

Tales palabras divinas, por más que den luz al espíritu, no por eso engendran en él un efecto tan eficaz y sorprendente como las sustanciales, las cuales producen en el alma la verdad que significan.

Y para conocer que son así estas últimas, da Santa Teresa varias señales; pero bastará que nos fijemos en la siguiente: «La primera, dice, y mas verdadera (señal para conocer que es de Dios) es el poderío y señorío que trae consigo que es hablando y obrando. Declárome mas. Está un alma en toda la tribulación y escuridad del entendimiento y sequedad: con una palabra de estas que diga solamente: *no tengas pena,* queda sosegada y sin ninguna, y con gran luz» (1). ¿Será posible que estos soberanos efectos provengan más que de la omnipotencia de Dios, a cuyo imperio están sujetas todas las cosas sin que nadie pueda oponer resistencia?

Por último, habiendo la Santa tratado con extensión de las hablas anteriormente indicadas, pasa a decirnos lo siguiente: «Otra manera hay cómo habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna vision intelectual... Es tan en lo íntimo del alma, y parécele tan claro oir aquellas palabras con los oidos del alma á el mesmo Señor, y tan en secreto, que la mesma manera de entenderlas con las operaciones que hace la mesma vision, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí» (2). Para formarnos alguna idea de la sublimidad de esta misteriosa comunicación de Dios con el alma, preciso es que recordemos la naturaleza de la visión intelectual pura, es decir, la

(1) *Moradas 6.as*, c. 3.°
(2) Ibid.

que se obra sin la cooperación de la sensibilidad ya interna ya externa. Pues ahora, a todas estas maravillas hay que añadir las del lenguaje con que se comunican los ángeles.

Si del lenguaje en general se tratara, desde luego habría indicado uno de los más delicados y sublimes misterios de la psicología, ¿qué será si nuestra atención se fija en el que hablan las inteligencias puras? Ellas componen una sociedad perfecta y la celestial jerarquía destinada muy especialmente a la glorificación de la Divinidad; hablan pues el idioma adecuado a su naturaleza de espíritus puros. Al deslizarse nuestras almas en el seno de la eternidad, esperamos que han de incorporarse, libres de la materia, a aquellos cortesanos celestiales, como a otros tantos amigos destinados al mismo fin último que el nuestro. Y esa vasta sociedad de bienaventurados y ángeles se aduna bajo el imperio amoroso del soberano Rey de los cielos. Me parece ver al divino Verbo derramando cual torrente de esplendorosa majestad y gloria la luz de su infinita sabiduria por entre los coros angélicos y de los predestinados que de la tierra volaron puros a la gloria. Todas esas inteligencias son iluminadas porque el Verbo Eterno les habla.

Y, ¿cómo es posible, se dirá, que una pura inteligencia dirija a otra su pensamiento y le hable sin valerse del lenguaje material? ¡Ah! poco importaría que no supiésemos resolver esta dificultad, cuando los doctores católicos escribieron libros en folio sobre este delicado punto. Mas ¿qué tendrían que objetar los descreídos, si dijésemos que el ángel y la inteligencia separada imprimen en otro espíritu una especie inteligible

pura o signo formal expresivo de su concepto, el cual determina al mismo para que venga en conocimiento de la verdad que se le representa y de la palabra que se le habla? (1).

Ahora bien, si tal es el lenguaje de unos ángeles y de unos bienaventurados con otros, ¿por ventura el Verbo increado carecerá de poder para usarle con ciertas almas privilegiadas que, aun cuando habitan este suelo, tienen su corazón bastante puro por la vehemencia del amor serafico, para conversar con los ángeles?

¿Se necesitará vivo ejemplo de este lenguaje místico? Pues meditemos las palabras últimamente trascritas de Santa Teresa: Ella dice que este lenguaje se oye «en lo íntimo del alma» y «tan en secreto que la mesma manera de entenderlas... asegura». Pero lo más admirable todavía es que la Santa, después de haber oído cómo un día hablaban en el cielo, vino a comparar este glorioso idioma con el que Dios le hablaba después a ella. Preciso es al llegar aquí escuchar con humildad a este encarnado Serafín que dice: «Lo que me parece es que quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo: y paréceme a mí, que ansí como allá sin hablar se entiende (lo que yo nunca supe cierto es ansí, hasta que el Señor por su bondad quiso que lo viese, y me lo mostró en un arrobamiento), ansí es acá, que se entiende Dios y el alma, con solo querer su Majestad que lo entienda, sin otro artificio, para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos. Como acá si dos personas se quieren mucho, y tienen buen entendimiento, aun sin

(1) Véase Scaramelli, *Directorio Místico*, trat. 4.º, c. 14.

señas parece que se entienden con sólo mirarse. Esto debe ser aquí, que sin ver nosotros como de hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares: a lo que creo, hélo oido que es aquí» (1). Por eso escribe también de esta misma habla espiritual: «Es un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender... pone el Señor lo que quiere que el alma entienda en lo muy íntimo del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta vision que queda dicho... Es una cosa tan de espíritu esta manera de vision y de lenguaje, que ningun bullicio hay en las potencias ni en los sentidos» (2).

Si por ventura alguno temiese que este celestial lenguaje no se halla bastante a cubierto de las ilusiones de la imaginación o de las seducciones del ángel malo, recurra al Serafín del Carmelo y lea: «Deja (esta habla pura intelectual) grandes efectos para creer esto, al menos hay seguridad de que no procede de la imaginacion». Ya inmediatamente antes había dicho: «La mesma manera de entenderlas (es decir las palabras que Dios habla) con las operaciones que hace la mesma vision, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí» (3). Entre otras varias señales para conocerlo, declara que «con una (de estas divinas palabras) se comprende mucho»; y además: «se da a entender mucho mas de lo que ellas suenan, sin palabras» (4). Y con razón, porque, como afirma el P. Alvarez de Paz,

---

(1) *Vida*, c. 27.
(2) Ibid.
(3) *Moradas 6.as*, c. 3.°
(4) Ibid.

son estas hablas interiores de tanta sabiduría que brevísimamente iluminan, inflaman y sanan el alma.

Dice Santo Tomás que para la profecía se requiere divina inspiración y revelación de la verdad oculta a las criaturas, ya viendo, ya oyendo lo que el Señor se digna manifestar al hombre. Creo que estos tres puntos se han tocado anteriormente, cuanto es posible, conforme a Santa Teresa de Jesús, fijándonos en los caracteres intrínsecos que según ella, San Juan de la Cruz y otros doctores, han de tener las visiones, revelaciones y hablas sobrenaturales, y por lo mismo se prescinde de aglomerar al presente citas innecesarias.

Y baste lo dicho por lo que toca a las *gracias gratis dadas,* pues las demás de esta especie, como ya se indicó oportunamente, distan mucho de la esfera de la contemplación, a cuyo fin va enderezado de un modo especial cuanto se ha expuesto en todo este trabajo.

CONCLUSIÓN FINAL

Queda terminada nuestra obra.

Al escribirla, nuestro deseo culminante ha sido estudiar uno de los medios más poderosos y eficaces que en su seno atesora la Religión católica para procurar la divina gloria y la santificación de las almas.

Muchos han sido nuestros desvelos y esfuerzos para declarar, hasta donde nos fuera posible, las excelencias y frutos celestiales de ese árbol de vida que se llama la contemplación.

No pocas veces, en los varios años dedicados a este trabajo, nos asaltaba el temor de que por nuestra insuficiencia fuéramos incapaces de dar a conocer los divinos resplandores de esa incomparable maravilla; y que ésta por lo mismo quedara oscurecida.

Séanos lícito, para evitar que ese temor se realice, representar a quien leyere, que nuestra ignorancia no puede oscurecer esa luz divina que Jesucristo nuestro Señor se dignó restaurar en su Iglesia para fortaleza y consuelo de las almas.

Si, pues, en cualquiera de estas páginas se notaren sombras que empañen el brillo de tal doctrina, atribúyase todo ese defecto a nuestra ineptitud; mas no

haya quien deje de prosternarse humilde ante el divino acatamiento, por haber conservado la eterna Bondad después de la caída del linaje humano, un don tan excelso que parece más propio del Cielo que de este miserable destierro.

¡Quiera el Señor hacernos participantes en esta vida de tan grandes misericordias en la medida conforme a su alta Providencia, para que, atraídos poderosamente de la hermosura de la soberana Virgen, de los resplandores de la gloria y de la belleza infinita de Dios uno y trino, lleguemos por fin a poseer la perfectísima y suma contemplación dentro del Corazón adorable de Cristo nuestro Redentor y Restaurador, a quien sea dada la gloria por siempre en el tiempo y en la eternidad!

ÍNDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS DE TODA LA OBRA *

A

Abstracción, I, 79; — psicológica, 80; — místico-escolástica, 80; — por negación, 80, 81; — la mística II, 227; — sus relaciones con la intuición mística, 228-236; — id. con la Escolástica, 231.

Actividad del alma en la contemplación mística, II, 199. — Tanto más activa es el alma, cuanto más alta es la contemplación, 200. — No infunde Dios el acto contemplativo, a la manera como infunde el hábito correspondiente, 200. — Lo que se requiere para la vitalidad del acto místico, 201. — La... en el plan divino, IV, 97. — La perfección cristiana, fin de la... 97.

Actos adicionales de la contemplación, II, 366.

Actos místicos: ¿se pueden infundir propiamente por Dios milagrosamente en el alma? II, 68.

Admiración contemplativa, 12, 377 y sigs.

Alumbrados, IV, 79.

Americanismo, IV, 79.

Ascética, I, 36. — Su división esencial de la Mística, 36. — Es ciencia, 37 — y diversa de la Mística, 37. — Raiz de la diversidad entre la... y la Mística, II, 40. — Su diversidad de la Mística, II, 12, 21, 54.

B

Bosquejo del don de integridad, III, 164.

* Los números romanos indican el tomo, y los arábigos la página en cada uno.

C

Caridad: sus relaciones con el Don de Sabiduría, II, 54, 198. — Su influencia suprema en el acto místico, 295. — Cómo constituye la perfección, IV, 98.

Compañía de Jesús: Sus tradiciones acerca de la importancia de la contemplación. Vide, *Ignacio (San).*

Congreso psicológico de Ginebra, II, 84. — Errores de algunos que allí asistieron, 84.

Contemplación, I, 75, 79. — La ordinaria, 76; — es doble, 82; — relación de ellas con el discurso, 82; — id. con las especies, 83. — Existencia de la ordinaria, 85 y sigs., 91 y sigs. — Su definición, 87, 88. — ¿Es fruto de la meditación? 88. — Demostración, 89 y sigs. — Sus principios, 214. — Su acto comparado con la meditación, 218. — Esos actos ¿a qué virtud pertenecen? 222. — Su hábito, 222 y sigs. — Diferentes opiniones, 282. — Su mérito, 250. — ¿Se puede aspirar a ella? 254 — Magisterio acerca de esto, 257, 263. — Cautelas, 265, 274. — Extremos que deben evitarse, 274. — Señales para saber que se debe pasar de la meditación, 276. — Clave de la inteligencia de la Patrística sobre la contemplación, V, 1.

Contemplación mística, II, 5. — Su diversidad de la ordinaria, 50. — ¿Cómo se verifica? 50. — Sus principios próximos, 59. — Opiniones sobre esto, id. — Es incompatible la ... con el pecado mortal, 61 y sigs. — Su definición, 178. — Elemento negativo y positivo de esa definición, 179, 180, 185. — Definición estricta de la ..., 185. — ¿Qué enseña sobre ella la Tradición?, 185 y sigs. —La intuición primer elemento positivo de esa definición, id. — Segundo elemento positivo de la misma definición, 189, 190, 191 y 193. — El género de esa definición, 194 y sigs. — Facultades con que se obra la operación mística, 193 y sigs. — Relaciones de este punto con la Razón superior, 197. — Influencia especial de la vida del entendimiento, 197. — En la contemplación mística no hay amor sin previo conocimiento, 204. — Así el P. Suárez, 205 y sigs., — aunque

después ese amor supere en excelencia al conocimiento, 206. — Razón específica de la ..., 208. — En la ... se derogan varias leyes psicológicas, 209 y siguientes.

D

Delectación contemplativa, II, 380.
Desdoblamiento de la personalidad, III, 531. — Dirección espiritual, V, 292 y sigs. — Su importancia, 296. — Dotes del buen director, 300 y sigs.
Dones (Los) del Espíritu Santo, II, 37. — Su importancia en la Mística, 37. — Son su fundamento, 38. — Su excelencia, 39. — Sus actos no son milagros, 39. — Diversidad entre los actos de los Dones y los de las Virtudes, 40. — Don de entendimiento, 49, 52. — Don de Sabiduría, 52. — Sus efectos admirables, 54. — Influencia de — en la sobrenaturalidad del acto en cuanto al modo, 94. — Distinción entre los — y las Virtudes, 96. — Varios aspectos bajo los cuales pueden ser considerados los Dones, 98. — Sus relaciones con la Providencia ordinaria y la extraordinaria, 98, y sigs. — Su influencia en la Mística, 165. — Don del entendimiento, 225. — Analogías sobre esto, entre el orden natural y el místico, 226. — El Don de Ciencia, 246 y sigs. — Su objeto, id. — El Don de Sabiduría, 251 y sigs. — Prolongación de este Don desde el entendimiento hasta la voluntad, 286, 291 y sigs. — Cómo se ordenan los ... a la perfección cristiana según Santo Tomás, V, 45. — Relaciones entre la necesidad de los Dones y entre la de la contemplación según Santo Tomás, 49.

E

Eclecticismo francés, 71; — sus planes acerca del misticismo.
Embriaguez espiritual, III, 276.
Escolástica: su influencia en la Mística, I, 34.
Escuela, I, 9. — Especulativa, id. — Descriptiva, 9. — La escuela descriptiva, III, 130. — La gran escuela mística española, V, 199 y sigs.

Especies que sirven de medio al conocimiento místico, II, 213 hasta 225. — Especie propia, 232. — La extraña, 232. — La intuición estricta, 233. — La impropia —, 234, 235.
Esponsalicio divino, 487.
Estado llamado místico, II, 402 y sigs.—Estricto y lato, 407.
Estética: sus analogías con la Mística, II, 124 y sigs. — analogías entre el gusto estético y la Mística del Paraíso, y entre el gusto de lo sublime, 130 y sigs.
Etimología de la Mística, I, 58.
Extasis, III, 430. — Lo que es, 441. — Su doble especie, el profético, 444. — La unión extática pertenece a las gracias que santifican, id. — Su naturaleza, 447. — La elevación extática del espíritu reflejada en el cuerpo, 469. — La raiz, causas y efectos del..., 482. — La libertad en el..., 498. — Lo que no es..., 509. — Comparado con la catalepsia, con la letargia y con la hipnosis, 511. — Id. con el histerismo, 516.

F

Fe: superioridad de la — para unirnos con Dios, comparada con las visiones, I, 76. — Id. superior a la Escolástica, 77.
Fuentes de la Mística, I, 43.

G

Gracia actual para la vida mística, II, 55 hasta la 70.
Gracias (gratis dadas), véase *Visiones.*
Grados místicos, III, 75. — El criterio para la clasificación de —, 75. — Existencia de los —, 76. — Leyes que presiden a la clasificación, 77-78. — Variedad de criterio en los místico-escolásticos y otros muchos —, 79 y sigs. hasta 83. — Clasificación de Santa Teresa, 83. — Misión divina de la Santa para este fin, 84. — Diferencia entre la clasificación de los grados de la perfección y los de la Mística, 88, 94 y sigs. hasta 97. — El criterio verdadero según la Santa, 104. — Síntesis teresiana sobre esto, 114 hasta 125. — El criterio integral para la

perfecta clasificación de los — , 125, 133. — El sistema de la escuela dogmatista, 125. — El movimiento circular, recto y oblicuo, 126.

H

Hábito que resulta de los actos naturales y sobrenaturales, II, 93. — ¿Resulta de hecho?, ibid. — Son infusos, 94. — Lo que es el hábito de contemplación, 592.
Histerismo, III, desde 516 hasta 535.

I

Inhabitación de Dios en el alma, III, 106. — Opiniones, ibid. — Ventajas de la vida mística para resolver estas dificultades, 139. — Intuición mística, II, 227. — Sus relaciones con la abstracción, 228. — Sus grados, 231. — Sus relaciones con la abstracción, 236 y sigs. — Misteriosa intuición de Dios, 302, 303, 316 y sigs. — Relaciones entre esta inhabitación y los grados místicos, 117 y sigs.
Ignacio (San): Su doctrina sobre la importancia de la contemplación, V, 67 y sigs. — En su libro de los *Ejercicios* consta ese punto, 72. — Sus documentos teóricos y reglas de conducta sobre lo mismo, 88 y sigs. — Su prudentísima reserva, 86. — Síntesis de su doctrina y práctica sobre la contemplación, 92, 106. — Doctrina de la Compañía acerca de la contemplación, 107. — Testigos de esta doctrina en la Compañía son varios padres Generales, 105. — Y sus más eminentes doctores, 107 y sigs. hasta 128.

J

Jesucristo, prototipo de la Mística, II, 133 y sigs. hasta 141.
Juicios discretivos y resolutivos en la contemplación, II, 207.
Juan de la Cruz (San): su criterio acerca de las visiones, etc., V, 305 y sigs. — Su criterio acerca del constitutivo esencial de la unión con Dios, 237 y sigs. — La

unión propia de los perfectos según él, 244. — La esencia de la perfección y medios que a ella conducen según él mismo, 253-256.

L

Lenguaje tradicional en la Mística, I, 51 y sigs. — El centro, el fondo del alma, el ápice de la mente, II, 147.

M

Magisterio infuso de la Mística, I, 44.

Método aplicado a la Mística, I, 47 y sigs. — Sus defectos, 48.

Milagros en sus relaciones con el orden sobrenatural y la contemplación mística, 201, 202, 210.

Mística, I, 15. — Posibilidad, 15 y sigs. — Su existencia, 17. — Su médula, 21. — Comprobación, 22. — Su influencia, 23 y 24. — Su división, 25. — La experimental, 25. — La doctrinal, 26. — Es teórica y práctica, 27. — Sus relaciones con la Teología moral, 27. — El maestro de esa Sabiduría mística experimental, 29. — La doctrinal y su historia, 29. — Definición, 31. — Relaciones entre la Mística y la Teología, 33. — Influjo de aquélla en ésta, 34. — Id. en la Teol. Moral, 35. — Sentido estricto de la — 59 y sigs. — La llamada Mística natural, 64 y sigs. — Su núcleo, 77. — Su diversidad de la Ascética, II, 21. — ¿Se da Mística ordinaria y extraordinaria? 34. — Raíz de la diversidad del objeto formal de la Mística y del de la Ascética, 42. — La razón formal de la — , 53. — ¿Pertenece la Mística a la vida espiritual ordinaria o a la extraordinaria? 112. — Verdadera naturaleza de la — , 123 y sigs. — Vislumbres analógicos de la — , 123 y sigs. — Diversidad esencial entre la — y la Estética, 141. — Errores acerca de esto, 141-142. — Lo que es la Mística, 155 y sigs. — La experimental no es ciencia, 157. — No es el heroismo, 159. — No es mero subjetivismo, 161. — La fuente de la oración mística, 162. — El núcleo de la — , 163. — Errores sobre esto, 164 y 166, — Doctrina fundamental sobre esto, 168 y 175. — Ac-

tividad, vitalidad interna y libre de la contemplación mística, 203. — El conocimiento experimental de la Mística en contraposición al racional, 243 y sigs. — El más subido sentir místico, 250 y sigs. hasta la 278. — Naturaleza de este conocimiento espiritual, 279. — Ese sentimiento místico de Dios es acto de la voluntad, 280 y sigs. — La esencia estricta de la Mística, 287 y sigs. — El objeto formal de la contemplación mística, 298, 304 y siguientes. — El objeto primario de la contemplación mística, 308 y sigs. — El mismo punto, 319. — El objeto secundario de la contemplación mística, 322 y sigs. —, 330 y sigs. — La santa Humanidad de Cristo, 330-331. — La Virgen Stma. lo es también, 331 y sigs. — Propiedades y efectos de la —, 362. — Influencia en el organismo, 363. — Entra en el plan general de la santificación, IV, 125. — La — en el Paraíso, 127. — La Tradición sobre esto, 129 y sigs. — Es compatible la contemplación mística con el estado presente del hombre, 136. — Es medio potentísimo para la perfección, 139. — La Patrística sobre lo mismo, 145. — PP. griegos sobre lo mismo, 142 hasta 152. — PP. latinos, 152. — Escritores españoles, 152 hasta 158. — La — no es para todos, 158. — Se demuestra que no es para todos, 162 hasta 171. — ¿Hay algún orden de Providencia respecto a conceder la contemplación?, 172. — ¿Es o no necesaria la contemplación para la perfección según la Tradición?, 181. — PP. griegos. Clemente Alejandrino, 181.

Mística doctrinal, IV, 1. — Su noción, 2. — Carácter, ibid. — Su naturaleza, 2. — Orientación para conocerla, 7. — La — en funciones de Teología fundamental y apologética, 11. — Su principal función apologética, 16. — Orígenes de la —, 26. — Sus elementos y causas generadoras, la Patrística, 27. — Otras causas generadoras, la Escolástica, el Tratadismo, 35. — Orígenes de la Mística doctrinal en España, 38. — La Mística española no tuvo precedentes adecuados en la Iglesia, 40. — Lo que no es la —, 47.

Misticismo, I, 69 y sigs. — Uso de esta palabra entre los profanos, 70. — Su recto significado, 71. — Introduc-

ción de esa palabra, 72. — Su recto sentido, 74. — El fin del — 383. — El misticismo absurdo, II, 406.
Modernismo en la Mística, IV, 76. — Sus afinidades con el panteismo, 76.
Mortificación: su necesidad, III, 26.

P

Perfección cristiana, IV, 98. — Su naturaleza — , ibid. — La caridad es su esencia, id. — Cómo influyen las demás virtudes, id. — Relaciones de la — con la oración, 110. — No suele haber perfección espiritual con solas las virtudes, V, 36.
Período de transición entre la oración ordinaria y la mística, III, 135. — Comienzos de este período, 135, 138. — Naturaleza de este período, 140. — Reducción de la multiplicidad a la unidad, 144. — Principalísima importancia de la doctrina de San Juan de la Cruz sobre esto, 147. — Infundadas interpretaciones del Santo, 148. — Caracteres de dicho período según el Santo, 149, 151. — Sus cuatro elementos, 155. — Ese estado es bosquejo del don de integridad, 165 hasta 184. — Ese estado todavía no es místico, 184.
Polémica actual acerca de la Mística entre católicos, II, 7.
Polémica en varias Revistas, II, 338 y sigs. hasta 363.
Potencias: Su ligadura en la contemplación, II, 368. — Leyes de la ligadura, 372.
Providencia divina, I, 19. — Con los pueblos degradados, 19, 20. — Con el hombre por la oración extraordinaria, 20, 21. — La mística: sus relaciones con la Providencia ordinaria y extraordinaria, II, 97 hasta la 106 y sigs. — Véase *Dones del Espíritu Santo,* ibid.
Psicología, I, 46. — Sus relaciones con la Mística, id. — Su inferioridad con respecto a ésta, id. — La psicología mística es un absurdo, II, 81 y sigs.
Psicologismo aplicado a la Mística, IV, 62. — Su síntesis, 64. — Errores de Delacroix sobre esto, 66.
Purificación pasiva, III, 17. — Se llama noche del sentido y del espíritu, 18. — La naturaleza de la — , 22. — Sus nombres, 23. — Su existencia, 23, 24. — Su necesidad,

25, 26, 27. — Leyes que en ella rigen, 27 y sigs. — Acerbidad del purgatorio místico, 28. — Estas penas son muy verdaderas, 30. — La proporción que guardan con la contemplación, 31. — Causas de ese purgatorio, 31 y sigs. hasta 39. — La luz mística que produce ese efecto de la purificación, 39. — El agente infernal, 42, 46. — Etapas del purgatorio místico, 47. — Enseñanzas sobre esto de Santa Teresa, 47, 48. — La noche del espíritu, 51. — Influencia de los Dones del Espíritu Santo en la noche del espíritu, 55, 62, 63. — Analogías entre el purgatorio místico y el de la otra vida, 56. — El vuelo místico, 58. — Impetus, 58, 59. — El criterio sobrenatural para entender la purificación pasiva, 64. — Autoridad sobre esto de Santa Teresa, 64, 67. — Pena mística del amor violento, 67 hasta 72. — Pena suprema de daño en el purgatorio místico, 72, 73 y 74.

Q

Quietismo, III, 309. — Noción y carácter del — ibid.— Causas de haber cundido poco en España y mucho en otras naciones, 310, 311. — Conexión entre el — y el protestantismo, 315. — Antítesis entre el — y la Mística, 319. — Qué es el quietismo, IV, 48. — Sus principios fundamentales, 49 y sigs. — El quietismo en acción, 57.

Quietud mística, III, 243. — Se distingue esencialmente del quietismo, 245. — Enseñanzas de Santa Teresa, 249. —Fases dentro de la oración de quietud, 275 y sigs. — Son fases accidentales de la quietud la embriaguez espiritual y el sueño místico, 296.

R

Recogimiento infuso, III, 193. — Importancia de esta oración, id. — Dos especies de recogimiento, id. — Se distingue del período de transición, 195. — Sus elementos, 197. — Solución de varias dificultades, 202. — Falta en él la esencia de la oración de quietud, 208. — Analogías entre este don y varios del estado de la inocencia,

216. — Errores sobre esto, 219. — Reglas prácticas, 225. — No es el sentimiento de la divina Presencia *per modum habitus*, 235.—II, Revelaciones, véase *Visiones*, 6 y sigs.

S

Sentidos espirituales, III, 355.
Simplificación, I, 244, 247.
Sobrenatural (lo) en cuanto al modo, II, 94 y sigs.
Sueño de las potencias, III, 285. — ¿Qué es?, 287. — El perfecto, 289. — Criterio para distinguirle de cualquiera fenómeno natural, 295.

T

Teología mística, su estudio, su necesidad, I, 28. — Su diversidad de la Escolástica, II, 161.
Teresa (Santa), su importancia para la orientación en el conocimiento de la Mística, II, 14, 16. — Su misión providencial, 17, y sigs. — Sus falsas interpretaciones, 11, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34. — Su admirable doctrina sobre la incompatibilidad entre la contemplación mística y el pecado mortal, 62 y sigs. — Códices varios del Camino de perfección, 72 y sigs. — Orientación, 77. — Causas de que no haya sido fecundo para muchos el magisterio de la Santa, III, 328. — La Santa no fué víctima de la neurosis, ni en el orden orgánico ni en el orden intelectual, 525. — Su doctrina fundamental sobre la distribución que hace Dios de los dones místicos, V, 199 hasta 210. — La Providencia extraordinaria sobre ese punto, 210 hasta 221.
Tiniebla (la gran), III, 487. — Tomás (Santo): lo que enseña sobre la contemplación en el plan divino, V, 4. — Lo que dice de la perfección cristiana, 6. — Lo que afirma de la perfección cristiana en sus relaciones con la contemplación, 10. — Lo que afirma de la contemplación en sus relaciones con la bienaventuranza, 19. — Su razón fundamental sobre la contemplación y su im-

portancia, 36. — Cautela con que debe procederse en el estudio del Santo para evitar exageraciones, 65, 66.
Tradición antigua y moderna, II, 15. — Síntesis, 17.

U

Unión mística, III, 325. — Divina síntesis de la unión entre Dios y el hombre, 343. — Posibilidad, 344. — La Tradición, 348. — Ejecución del divino plan de la —, 359. — Su esencia, 361. — Su base ontológica, 366. — Sus principios internos, 374. — ¿Será la unión mística complemento del plan divino de la santificación y de la Teología?, 386. — 1.er grado de la —, 405. — El género, 406. — Caracteres distintivos del 1.er período, 414. — Fases de la simple unión, 427.
Unión mística con Jesucristo en la Eucaristía, III, 598 hasta 625.
Unión transformante, III, 536. — Su naturaleza, 539. — Su diferencia de los grados anteriores, 539. — La comunicación de las divinas Personas, 543. — La inmanencia perfecta de la vida mística, 549. — La esencia de la —, 553. — La ciencia única trascendental, ibid. — La razón superior y eminente de la Mística, ibid. — La raíz de la —, 563. — ¿Se puede en ella admitir la unión inmediata de Dios con el entendimiento? 574. — La característica de la unión suprema, ibid. — Los toques sustanciales entre Dios y el alma, 584. — Razón de llamarla matrimonio espiritual, 588. — Elementos esenciales e integrales de la unión transformante, 594.

V

Vías del espíritu, I, 38. — Su distinción entre el orden ascético y el místico, 40.
Vida activa, contemplativa y mixta, II, 390 y sigs. — Vocación del místico, 385.
Visiones, V, 328 y sigs. hasta 360.

ÍNDICE ONOMÁSTICO DE OBRAS Y AUTORES CITADOS

A

Aguillo, P. Capuchino: «Teolog. ascética y mística». Barcelona, 1903.

Agustín, (San): «De civitate Dei».—«Meditation...». Migne, P. L.—«De Genesi ad litteram», Migne, P. L., t. 34. —«Confessiones», «De Genesi», «Epistolarum...»

Agustín de San Ildefonso, (Fr.): «Theolog. mystic.».

Alapide, P.: «Comment. in Genes.».

Alberto M., (B.): «Operum B. Ab. Magni», edi. Lugd, 1691. —Apud Emmum. Card. Vives. — «De adhaer. Deo», —In 3.um Sentent.

Alcántara, (San) Pedro de: «Tratado de la Oración y Meditación».

Alonso Rodríguez, (San): «Vida», por el P. Nonell.

Álvarez de Paz: «De inquisit pacis».—De «Vita spirituali» (ed. Lugd, 1623).—«De affectibus orationis».—«De gradibus contemplat».—«De natura contemplationis» «De perfecta contemplatione».—(edic. Vives).

Ambrosio, (San): Serm. 6 in Psal. 118, Migne, P. L.—«Ejus opera», Mign. P. L., t. 15.

Ana de San Agustín, Ven.: «Breve modo de orar».

Andrés de la Encarnación, Fr.: Memorias historiales.

Ángela de Foligno, (B.): «Le libre des visions et instructions de la Bienheureuse» (trad. par E. Hello) o PP. Bolandos.—«Acta Bolland».

Anquetil-Duperron: «Compilación de los Vedas».

Antonio de la Anunciación, P.: «Disceptatio mystica».

Antonio del Espíritu Santo, (Fr.): «Director. mistic».

Antonio de San Joaquín, (P. Fr.): Año Teresiano.

Areopagita, «Eccla. hierarchia»,—«De «Myst. heol.».—Migne, P. G., T. 3.
Aristóteles: «3.° de Anima».
Atanasio, (San): «Oratio contra Gentes», Migne, P. G., t. 25.
Azor: «Institution».

B

Balmes: Filosofía fundamental.
Baldasar de Sta. Catalina, (P.): «Sopra il Castello inter.».—«Splendori riflessi di sapienza celeste».
Bainvel, P.: «Nature et supernaturel».
Bañez, (P.): «Comment» in D. Thom.
Bardhenewer: (traduc. de J. M. Solá, S. J.,) Patrología, 1900.
Bartolomé de los Mártires, (Fr.): «Compendiums piritalis doctrinae».
Basilio el Grande, (San): «Constitutione monasticae», Mign. P. G., T. 29 y 31.
Beato: Epistol. ad Aelip., Migne, P. L., t. 96.
Beda el Venerable, (San): Bedae Ven. Opera, Mign. P. L., T. 94.
Benedicto XIV: De servorum Dei beatific.
Bernardo, (San): In Circunciss. Domini sermo III, Mign. P. L., t. 183.—«Sermón LXXI».—Serm. II, III, IV.—«In Cant.», sermo. 52.—Sermon 62 in cantica, ap. Migne.—De Consideratione.—Serm. 85 in Cantic., Migne, P. L.
Bernardo Fontoya, (Fr.): «Tratado espiritual».—Escuela de la divina Sabiduría.
Billot, Emm.: Theolog. Commentar. De virtutibus infussis.
Blois, (P. Luis de): «Speculum spirituale».
Boecio: In Porphyrium Dialogi.
Bona, (Emmo. Card.): Via compend. ad Deum.
Bonniot, S. J., (P.): «Le miracle et ses contrefaçons».
Bossuet: «Instruction sur les états de l'oraison».—«Lettres de Bossuet a Mad. de la Maisonfort» en «Oeuvres de Fénèlon», Paris, 1851.—«Lettre a Mons. l'evèque de Meaux, Paris, 1858.—Mystici in tuto. Manière courte et facile pour faire l'oraison en fol et de la simple pre-

sénce de Dieu.—Opúsculo como apéndice en «Manuel des ames intérieures du P. Grou».

Boule, P., S. J.: «Revue de quest. scientifiq.», núms. de 20 Enero 1911.

Boull. P.: «Revue August.». (15 Decem. 1907). (Decem. 1906). (15 Juill. 1907). (15 Août 1908).

Boullesteix, P.: «Revue August» (n.° 15 Juillet, 1907).

Boutrox, E.: «La psichologie du mysticisme».

Brancati de Lauria, (Emm. Cardenal): «De oratione christiana» (opúsculo IV).—«De oratione», (opusc. VII).

Bruyere: «Dialogues sur le quietisme».

Buenaventura, (San): «De Itineribus aeternitatis».—in libr. «Sentent».—«De septem Donis Sp. Sancti», ed Vives, apud. «Ant. a Sp. Sancto».—«De Processu Relig...».

C

Canalejas: «Escuelas místicas españolas».

Carmelitas, MM. del 1.er Monast. de París: «Oeuvres completes».

Cartujano, Dionisio: «Sup. Mystic. Theolog.». — «De fonte lucis».—«Opera omnia». «Elucidation lib. Areopag. de Mystica Theologia».—«De divinis Nominibus»,—«De Donis» y «De venustate mundi» apud Meynard.—«Traité de la Vie inter.».—«De Contemplatione».—«De Euchar. Sacramento». Sermo IV (ed. Tornae. 1908).

Casiano: «Collationes».—«Collat. de perfectione». «De caenob. institut», Migne, P. L., t. 49.—Collation. 23, Migne, P. L.

Castiglione: «El Cortesano», traducido por Boscán. Ideas estéticas de Menéndez Pelayo.

Caudron, Mr.: «Revue du Clergè Français», n.° 1.° Juin 1906.

Chatel: «L'oraison mentale et la contemplation», Septiembre 1909.

Chocarne: «Vie et oeuvres de Saint Jean de Croix», Paris, 1891.

Cirilo de Alejandría, (San): «Contra Julianum», Migne P. G., t. 39.—«De adoratione in spiritu et veritate», Mign. P. G., t. 68.

Cirilo de Jerusalén, (San): «Catecheses», Migne P. G., t. 33.
«Civiltá Catholica», Ann. 1907; vol. III; Serie X. Tomo 10.
Clemente Alejandrino: «Opera...», Migne P. G., t. 8 y 3.
Conich: «Teología».
Courbon: «Instr. fam. sur l'oraison mentale».
Crasset, P.: «Vie de Madam. Hélot».

D

De Besse, P.: «La Science de la prière».
Delacroix: «Essai sur le mysticisme speculatif en Allemagne au quatorzième siècle». En «Collect. historique de grandes phylosophes», 1906.—«Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme dans les grandes mystiques chretiens», 1908. En «Bibliotheque de phylosophie contemporaine».—«Estudios psicológicos sobre misticismo».
Denis, P.: «Comentar in exercitia spiritualia S. Ignat».
Diadoco: «De perfectione spirituali», Migne P. G., t. 35.
«Diccionario hispano-americano».
Domingo de la Trinidad, P.: «Bibliothec. theolog.» rara, citado por M. Chatel.—«De l'oraison mentale».
Donoso, Cortés: «Ensayo sobre el Cat.»
Duvois (Redentorista), P.: «De exemplarismo divino».

E

Elst, Van der: «Hysterie». Artículo publicado en «Dictionaire de la foi catholique», 1912.
Efrén, San (Diácono): «De Virtute», Rom. 1589.—«De vita spirituali».—«Institut. ad monachos», Venet. 1755.
Epifanio, San: «Haeres».

F

Felipe de la Santísima Trinidad, Fr. «Sum. Theol. myst.»

FERNÁNDEZ CONCHA: «Teología mística», Barcelona, 1889.
FESSLER: Institut. Patrolog.
FRANZELIN, CARD.: «De Sacram. Eucharist.»
FUENTE, D. VICENTE LA: «Escritos de Santa Teresa».

G

GARATE, P.: «Razón y Fe», Tom. XX.—«Razón y Fe», Julio 1908.
GARCÍA DE CISNEROS, FR.: «Ejercitatorio de la vida espiritual».
GARDIEL, P.: «Dons du Saint Esprit», (Dictionaire du Theol. Cathol., t. 4.°).
GERSON: «De Mystica Theolog. speculativa». — «Tr. de Medit.» (en operibus Gers. Antwerp. 1706).—«Tractatus 9.us super Magnificit».—«Theol. myst. prac.».—«De monte contemplationis».
GRANDMAISON, P. L.: «Santa Catalina de Génova», artículo publicado en «Recherches de science religieuse».
—«L' element mystic dans la Relig.»
GRATRY, P.: «De la Connaisance de Dieu».
GREGORIO, (SAN): (M.) Super Ezechielem, homilia V., P. L. ne.—«Homil. 8 in Ezechielem».—«Moralium» libr. V, Migne P. L.—«Moralium».—«Homiliae...».—«Exposit, super Cantic.».—«Regula Pastoralis», Migne P. L., t. 75.—«Dialogorum», Migne P. L., t. 77.
GREGORIO NAZIANZENO, (SAN): Oratio XXI in laudem Athanasii, Migne. P. G., T. 35.—«Orat. 2.ª de Theol.».
GREGORIO NISENO, (SAN): «De vita Moysis», Migne P. G., T. 44.—Comentar. in Cantic. cantic. per totum.
GODINEZ, P.: «Práctica de la Teolog. Mística».
GOERRES: «La Mystique devine natur et diabolique».
GÓMEZ-GARCÍA: «Carro de dos vidas, activa y contemplativa».
GONZÁLEZ, EMM. CARD.: «Historia de la tilosofía».
GROU, P.: «Maximes spirituelles».
GUYON, MAD.: «Les Torrents».—«Moyencourt».

H

Herph: «Theol. mystic.» (edic. Colonia 1611).
Hilario de Poitiers, (San): «Tractat. in Psalm»., Migne P. L., t. 9.
Honorato de Santa María: «Tradition des Peres et des auteurs ecclesiastiques sur la contempl.».
Hoyos, P.: «Vida», por el P. Uriarte.
Huc, M. Amedée: «Nevrose et misticisme», artículo publicado en «Revue de Philosophie», 1.er Août, 1912.
Hugo de San Víctor: «In Ecclesiastem», homil. I. Migne P. L.

I

Ignacio de Loyola, San: «Ejercicios espirituales».—Cartas, Madrid, 1874.
Imbert-Goubeyre: «La stigmatisation».
Ireneo, San: Advers. Haeres.
Isidoro, San: «Liber sentenciarum». «De differentiis rerum».
Isidoro de Sevilla, (San): «Etymologiar.»
Isidro de León (Capuchino), P. Fr.: «Místico Cielo», Madrid, 1687.

J

James, W.: «L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive». Traduc. Abanzit, 1908.
Jean Joseph Surin, S. J., P.: «Oeuvr. spirit.», publiées par le P. Marcel Bouix, S. J.
Joan Vincent Asturicensis, O. P.: «Relatio de habituali gratia» apud Meinard «Traitée de vie interieur».
José del Espíritu Santo, (Fr.): «Cursus theologiae mystico-scholasticae».
Joufroy: «Cours d'esthetique», Damiron, 1843.
Juan Crisóstomo, San: Migne, P. G., t. 29 et sg.
Juan de la Concepción: «Disceptatio mystica».
Juan de la Cruz, San: «Subida del monte Carmelo».—

«Noch. esc.»—Edición crítica de las obras de San Juan de la Cruz, por el P. Gerardo de San Juan de la Cruz, Carm. descalzo, 1912.—«Llama de amor viva».—«Declaración del cántico espiritual» (ediciones antiguas y crítica de Toledo).

Juan de los Ángeles, Fr.: «Diálogos de la conquista del Reino de Dios».

Juan de la Cruz, P. Fr.: «Etudes franciscains» (reviste), n.° Diciembre 1908.

Juan Damasceno, San: «De fide orthodox.»—Mign. Patr. L. T. G., tomo 96.

Juan de Jesús María, P. Fr.: «Schola orationis» (edic. Madrid, 1656).—«Subida del alma a Dios».—«Theolog. Mystic.».

Juan de Lasalle, San: «Explic. de la méthod orais».

Juan de Sto. Tomás, P. Fr.: «Oper.»—«Curs. theolog.» (edic. Vives).

Justiniano Lorenzo, (San): «De casto connubio Verbi et animae».

K

Kleutgen, S. J.: «Teología antigua».

L

Laak, (P. Van): «Institution theolog. fundamental».

Lacouture: «Esthetique fundamentale».

Lahousse, G.: «Revue apologetique», Juillet, 1906. «Revue Augustinianne», Novembre, 1906.

Lallemant: «Doctrine spirituelle».

Lanspergio: «Methodus ad veram christianamque pertingendi Theosophiam. Coloniae, 1555.

La Puente, P.: «Vida del P. Baltasar Alvarez». — «Guía espiritual».

La Reguera, P.: «Prax. Theolog. Misticae».

Lefevre, Dr.: «Estudio médico».

Lemckul: «Theolog. moral».

León XIII: Encíclica «Divinum illud».

Lesio, P.: «De perfectionibus divinis».—«De summo Bono».

Liberatore, P.: «Logic part. alter.»

Ligorio, S.: «Prax. confessarii». — «Homo apostolicus».
Lope Salinas, Fr.: «Escala de la perfección hasta subir al perfecto amor de Dios.
López Ezquerra: «Lucern myst.»
Losada: «De anima».
Lugo, Card.: «De Incarnat.»

M

Macario, (San): Colac. 544; homil. X. Colac. 641; homil. XIX; Mign. P. G.
Maldonado: «Coment», in Sacra Scrip.
Marcone, P., O. S. B.: «Hist. Philosoph.»
Marechal, P.: «La mystique chrètienne», «Revue de philosophie», Juillet a Decembr. 1912. Mr.: Artículo en «Revue de philosophie», Septiembre-Octubre 1912.
Margarita M.ª Alacoque, (B.): «Vida», par ses contemporains. — «Vida», traducida por el P. Angel Sánchez Teruel.
Martín, (San) de León. Sus obras; Migne, P. L., t. 208.
Martín, O. P., P.: «Revue des sciences philosophiques et theologiques», Octubre 1908.
Martín, Rvdmo. (P. Luis): Discurso leído en Salamanca.
Massoulie, P.: «Traite de la véritable oraison».
Maumigny, P.: «Pratique de l'oration mentale» 1882.
Máximo, (San) (Confesor): Cent. V. Theolog., Migne, P. G., t. 90.
Mazzella, (P.): «De virtutibus infus.»
Menéndez y Pelayo: «Heterodoxos españoles». — «La ciencia española».
Mercier: «Psychologie», 1892, Louva.
Meynar: «Traité de la vie interieure».
Miguel de la Fuente, P. (Fr.): «Las tres vidas del hombre».
Moehler: «Patrología».
Molina: «Teología».
Molinos: Proposición 26 condenada por Inocencio XI.
Munnynck, R. P.: «Praelectiones de Dei existentia», Lovanii, 1904.

MURISIER: «Les maladies du sentiment religieux». En «Bibliothèque de phylosophie contemporaine».

N

N. «Cadena mística carmelitana», Madrid, 1678.
N. (Expositor de los libros areopagíticos) «De Caelesti Hierarchia», Migne, P. G., t. 3.
NIEREMBERG, P.: «Adoración en espíritu y verdad».
NILO, SAN: «De monastica exercitatione», Migne, P. G., t. 79.
NOUET, S. J., P.: «Conduite de l'homme d'oraison».

O

ORÍGENES: «In cantic. cantic. expositio», Migne, P. G., t. 13.
OSUNA, FR. FRANCISCO DE: «Abecedario espiritual».

P

PACHEU, JUL.: «Psychologie des mystiques chretiennes», Paris, 1909.—«L'experience mystique et la activité subconsciente».
PALMA, P. LUIS DE LA: «Camino espiritual».
PEÑALVER, CONDE DE: «Suma filosófica del siglo XIX».
PESCH, (P. TILLMANN): «Los grandes arcanos del universo» (ed. española).
PESCH, P. CRISTINIAN.: «Theolog». «De virtutibus theologicis».
PETAU, P. «De Trinitate».
PIE, MONSEÑOR: «(Oeuvres de Mons. Pie)».
PINARD, P. H., S. J.: «Experience religieuse», artículo publicado en el «Dictionnaire de Theologie catholique», Paris, 1912.
POMERIO, (JULIAN): «De vita contemplativa», Migne, P. L., t. 59.
POULAIN, P. A.: «Les desiderata de la Mystique», Etudes du 20 Mars 1898.—«La Mystique de St. Jean de la Croix».—«Des grâces de l'oraison« (edic. 5.ª).—«Graces d'oraison» (edic. 6.ª).—Etud., Rev. des libr., 20 Avr. 1899.
PUENTE, P. LA: «Guía espiritual».—«Vida del P. Baltasar Álvarez».

R

RAYMOND (MARTIN, F., O. P.): Artículo en «Revue des sciences philosophiques et theologiques». Octubre, 1908.
«Razón y Fe», tomos XVIII, XIX, XX, XXI.
RECEJAC: «Essai sur les fondements de la conaissance mystyque», 1897. En «Bibliotheque de philosophie contemporaine».
Revista: «Le canoniste contemporain», Juin, 1880.
«Revue des questions scientifiques». Bruselas, 1909 (Abril).
RIBET, MR.: «La Mistiq. divin.»
RICARD, P.: «Revue thomiste», n.° Septemb.-Octob., 1908.
RICARDO: «Soliloquium De Arrha animae», Migne, P. L. «De gradibus violentae charitatis», Migne, P. L.
RICARDO DE S. VICTOR: «Benjamin minor», Migne, P. L.—«Benjamin maj.», Migne, P. L.—«De Contemplatione.»
RIPALDA, P.: «De Ente supernaturali».
RIVERA, P.: «Vida de Santa Teresa».
RODRIGUEZ, P.: «Ejercicio de perfección».
ROURE, LUCIANO, P.: «Etudes». Revista de París, 5 Abril, 1912.
ROUSSELOT: «Les Mistiques espagnols».
ROUSSELOT, PIERRE. «L'intellectualisme de Saint Thom.»
RUISBRÖECH: «De septem Custo.» y «De Ornatu spiritualum nupt.»

S

SALES, (S. FRANCISCO DE): «Tratado del amor de Dios».
SALIS-DEEWIS, P., S. J.: «Le estasi, le stimmate e la scienza».
SALMATICENSES, (PP. CARMELITAS): «Curs. theolog.»
SAN, (P. LUD. DE): «Tract. de Deo uno».—«Étude pathologico-theolog. sur Saint-Theres.» Revista Dogma y Razón, 1887.
SÁNCHEZ DE CASTRO, D. MANUEL: «Apuntes para una filosofía del arte».
SANDEI: «Theol. myst.»
SANSEVERINO: «Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata».—«Dynamologiae».

SAUDREAU, MR.: «L'etat mistique».—«Les faits extraordinaires de la Vie spirituelle». — «Etudes», n.° de 5 de Enero, 1909. — «La Vie d'union a Dieu» — «Les dégrès de la Vie spirituelle».
SARDÁ Y SALVANY: «El liberalismo es pecado».
SCARAMELLI, P.: «Compend». — «Director mist.» (Edición española).
SCAVINI: «Tholog. Moral.»
SCHEEBEN: «La Dogmatique» (edic. francesa).
SCHELLING: «Système de l'idéalisme transcendental, apéndice sur la philos. de M. Cousin».—(apud. Gratry.) «Conaissance de Dieu».
SCHRADER, P.: «De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali Comment».
SCHRAM: «Theol. myst.»
SCHRIVERS: «Les principes de la vie spirituelle» Bruxell. 1912
SEGNERI: «Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione».
SEISDEDOS, P.: «Estudios sobre las obras de Sta. Teresa».
SERAFÍN, P.: «Principios de Teología mística».
SMEDT, R. P. BOLAND, S. S.: «Notre vie supernaturelle», 1910.
SUÁREZ, P.: «L. 12 de Trinit.»—«Metaphysica».—«De Religione».—«De Oratione».—«De statu perfection».—«De anima».—«De gratia». — «De Stat Innocientiae».
SURIN, P.: «Vie du P. Jean Joseph Surin». — «Oeuvres spirit.», publiees par le P. M. Bouix, S. J. — «Catechisme spirituelle».—«Fondements de la Vie spirituelle».

T

TAJÓN: «Sententiarum lib. quinque», (Migne, P. L., t. 80).
TAPARELLI: «Ragioni del bello, secundo i principii di S. Tomaso».
TAULERO: «Sermo 2 de S. Joann. Bapt.» (ap. Card. Bona). Institutiones». (Traducción por D. Francisco de Cubillas, Madrid, 1669).
TEJADO, GABINO: Discurso (al ingresaren la Academia).
TERESA, STA.: «Conceptos del amor de Dios».—«Camino de perfec.» (Edic. Herrero Bayona).—«Moradas».—«Carta al P. Rodrigo Alvarez», Febrero, 1576.—«Carta

relación segunda», al P. Rodrigo Alvarez.—«Relac. 1.ª» de su vida al P. Rodrigo Alvarez.—«Relación 9.ª»
TERESA, VIDA DE STA.: publicada por el abate Migne, 1840.—«Edic. autógraf» (Emm. Dr. Lluch, Sevilla, 1882).
TERRIEN: «La Grâce et la gloire».
TERTULIANO: «Apologéte» (Migne, P. L.)
TOLEDO, CARD.: «in Summ. S. Thom».
TOMÁS, STO.: «Summa Theolog.» — In librum «De Divin nomin.»—«De Veritate».—21.um, distinct. y «Quod libet». —«Opúsculo, 61».—«3 contr. Gentes».— D.: «1.um Sentent».—«in III Sentent.»
TOMÁS DE JESÚS, P.: «De oratione divina».
TORQUEMADA, JUAN DE: «Contemplationes».
TOURUDE: «Lettres adressées au R. P. Hahn».

U

URRÁBURU, P.—«Cosmolog».—«Log. major.—«Psycholog.»

V

VALLGORNERA, P., O. P.: «Theol. myst. D. Th.»; apud. Meinard, «Traité de la vie int.»
VAZQUEZ, P.: «Teología».
VAZQUEZ, GABRIEL. «De oratione».
VERCELLENS: «Super Canticun».
VERHAEGE: «Man. de Teolog. Mist.»
VERMEERSCH, P.: «Quaestiones de Virtutibus Religionis ac pietatis».
VILLADA, P.: «Comment. Theolog. de effectibus formalibus gratiae habitualis».
VIVES, CARD.: «Theol. ascetico-mystic.»

W

WENCESLAO DEL STMO. SACRAMENTO, P. FR.: «Fisonomía de un Doctor» 1913.
WILLIAM, JAMES: «L'experience religieuse» (ed. francesa).

Y

YEPES, ILMO. SR.: «Vida de Santa Teresa».

INDICE

PARTE NOVENA

La clave de la inteligencia de la Patrística sobre la contemplación. Orientaciones

SECCIÓN PRIMERA

La contemplación en el plan divino según el Doctor Angélico

Págs.

CAPÍTULO PRIMERO

La doctrina de Santo Tomás sobre la contemplación es la síntesis de las tradiciones acerca de este asunto 4

CAPÍTULO II

La perfección cristiana según el Doctor Angélico. . 6

CAPÍTULO III

La perfección cristiana en sus relaciones con la contemplación 10

CAPÍTULO IV

La contemplación en sus relaciones con la bienaventuranza. 19

Págs.

CAPÍTULO V

Unidad armónica de la doctrina precedente comparada con el sistema universal del Doctor Angélico. 24

CAPÍTULO VI

Razón fundamental que nos enseña el Angélico Doctor, acerca de la verdad propuesta. 36

§ I. .—En la vida espiritual no hay perfección con solas las virtudes infusas, ya morales ya teologales 36

§ II. .—El elemento divino que viene en auxilio del hombre para que alcance la perfección sobrenatural, es el mismo principio formal elicitivo de la contemplación 38

CAPÍTULO VII

Naturaleza de los Dones, y de qué modo se ordenan a la perfección cristiana. 45

CAPÍTULO VIII

Relaciones entre la necesidad de los Dones del Espíritu Santo y entre la de la contemplación, según Santo Tomás 49

CAPÍTULO IX

Punto fundamental: Naturaleza y fin de los Dones del Espíritu Santo, según Santo Tomás 52

CAPÍTULO X

La necesidad de los Dones del Espíritu Santo . . . 59

CAPÍTULO XI

Conclusión. 64

Págs.

SECCIÓN SEGUNDA

San Ignacio de Loyola y las tradiciones de la Compañía de Jesús, sobre la importancia de la contemplación

CAPÍTULO PRIMERO

El magisterio de San Ignacio de Loyola en su libro de los «Ejercicios Espirituales» 69
§ I. . .—Se declara el estado de la cuestión . 69
§ II . .—San Ignacio de Loyola en el libro de los «Ejercicios» dió a la contemplación Mística la importancia mayor que podía entonces desearse, y era compatible con su plan pedagógico de santificación 72
§ III. .—Se insiste sobre lo mismo 75
§ IV. .—La prudente reserva de San Ignacio . 86
§ V . .—Documentos teóricos y regla de conducta que nos enseñó definitivamente San Ignacio 88

CAPÍTULO II

Síntesis de la doctrina y de la práctica de San Ignacio acerca de la contemplación 92
Proposición I. 92
Proposición II. 94
Proposición III 96
Proposición IV. 99

CAPÍTULO III

Las Tradiciones más auténticas de la Compañía de Jesús 106
Art. I .—*Los Padres Generales* 106
Art. II.—*La doctrina de los doctores de la Compañía acerca de la contemplación* 107
§ I. . .—Cardenal Belarmino. 107
I. La contemplación, coronamiento ordinario de la vida espiritual perfecta 108

Págs.

II. Fundamento en que se apoya Belarmino para probar que la Compañía de Jesús es Religión más perfecta que las puramente contemplativas . 109
III. La oración, si bien se considera y se entiende, es el único remedio para la perfección 113
§ II . .—Cardenal Toledo. 115
§ III. .—Padre Suárez 120
§ IV. .—Padre Alvarez de Paz 132
§ V . .—Padre Jerónimo Nadal 143
I. La vida mixta en general 146
II. La vida mixta en la Compañía de Jesús 148
§ VI. .—Padre Cornelio A Lapide 152
§ VII .—Venerable Padre Luis de La Puente . 155
§ VIII.—Padre Le Gaudier 163
§ IX. .—San Alonso Rodríguez. 166
§ X . .—Padre Alonso Rodríguez 169
§ XI. .—El Padre Lallemant y sus discípulos . 171

CAPÍTULO IV

Síntesis de la doctrina que la Compañía de Jesús ha profesado teórica y prácticamente acerca de la contemplación desde su origen hasta ahora . . 181
§ I. . .—Bosquejo histórico 181
§ II . .—Conclusión 191

SECCIÓN TERCERA

La gran escuela mística española en el siglo XVI.— Su doctrina acerca de las relaciones entre la contemplación y la perfección

CAPÍTULO PRIMERO

Santa Teresa de Jesús. 197
§ I . .—La Santa nos enseña la doctrina fundamental.—Dios convida y ha prometido a todos en general la con-

Págs.

templación, a condición de que no pongan obstáculo 199
§ II. .—La Providencia extraordinaria que Dios guarda a veces con el hombre acerca de la oración contemplativa.—Santa Teresa y su interpretación . 210
§ III .—La contemplación mística entra por ley general como parte esencial del plan divino y como medio para alcanzar la perfección. 221

CAPÍTULO II

San Juan de la Cruz 236
§ I. . .—El fin próximo de la perfección en esta vida.—La unión de Dios con el alma perfecta consiste esencialmente en la entera conformidad de voluntades 237
§ II . .—La unión propia de los perfectos. . . 244
§ III. .—La contemplación no es fin, sino medio 250
§ IV. .—La Providencia extraordinaria . . . 251
§ V . .—La esencia de la perfección, y los medios que a ella conducen, según San Juan de la Cruz. 253

PARTE DÉCIMA

Los agentes que intervienen e influyen en la contemplación

SECCIÓN PRIMERA

La parte de Dios dentro del divino plan para alcanzar la contemplación

CAPÍTULO PRIMERO

La predestinación a la vida mística 258

Págs.

CAPÍTULO II

Relaciones entre la predestinación y las cualidades naturales del contemplativo 262

CAPÍTULO III

La predestinación y el llamamiento a la vida contemplativa 264

CAPÍTULO IV

Las verdaderas señales de que uno es llamado a la contemplación mística 268

SECCIÓN SEGUNDA

La parte del hombre

CAPÍTULO PRIMERO

Precedentes de la contemplación 277
ART. I. — *¿Qué es aspirar a la contemplación? ¿Es lícito?* 277
ART. II.—*¿Quiénes están obligados a desear la contemplación?* 279

CAPÍTULO II

Las aspiraciones a la contemplación comparadas con el plan divino y criterio para conocer su legitimidad 281
ART. I. .—*El estado de la cuestión.—P. Suárez. — Santa Teresa.* 282
ART. II. .—*Un criterio parcial* 284
ART. III .—*El verdadero criterio* 285
ART. IV.—*Necesidad de la mortificación y de la humildad* 289

SECCIÓN TERCERA

Las funciones del Director

CAPÍTULO PRIMERO

Importancia de la dirección espiritual por razón de su origen 292

Págs.

CAPÍTULO II

Principios generales sobre que descansa la sabia dirección 296

CAPÍTULO III

Dos palabras sobre las dotes del buen director. . . 300

CAPÍTULO IV

El discernimiento de los espíritus. 302

CONCLUSIÓN 314

SUPLEMENTO

Las gracias "gratis dadas„ en sus relaciones con la contemplación mística

CAPÍTULO PRELIMINAR

Principios generales sobre la acción preternatural de Dios en el hombre 322

CAPÍTULO II

Síntesis de las gracias preternaturales que no pertenecen a la oración mística 325

CAPÍTULO III

Naturaleza y división de las gracias «gratis dadas». 327

CAPÍTULO IV

Las visiones sobrenaturales. 330
§ I. . .—Naturaleza de estas visiones. . . . 330
§ II. . .—División de las visiones.—Las corporales y las imaginativas 333
§ III. .—Las visiones intelectuales 348
§ IV. .—Descripciones de Santa Teresa . . . 352
§ V. .—Visión de Jesucristo. 354
§ VI. .—La veneranda manifestación de Dios que gozó Santa Teresa 362

Págs.

CAPÍTULO V

Locuciones sobrenaturales de Dios con el hombre. . 370
§ I. . .—División de las locuciones sobrenaturales. — Las auriculares y las imaginarias. 370
§ II. . .—Las locuciones sobrenaturales intelectuales 374
CONCLUSIÓN FINAL. 390
INDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS DE TODA LA OBRA. 393
INDICE ONOMÁSTICO DE OBRAS Y AUTORES CITADOS. 405

247.02
Se45
45757
SEISDEDOS SANZ, S. J., JERÓNIMO
AUTHOR
Principios Fundamentales
TITLE
De La Mística. Tomo V.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

45757